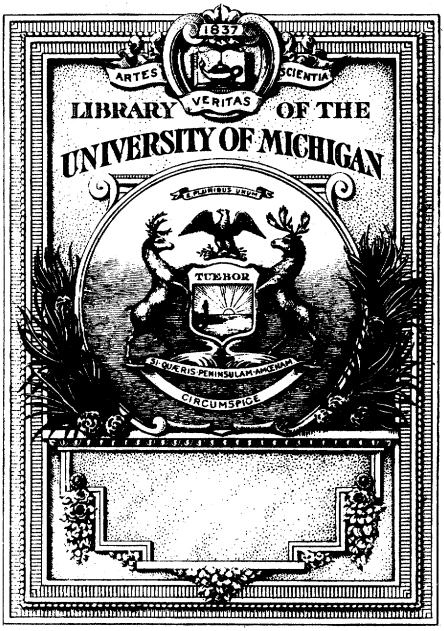
KANT
SÄMTLICHE
WERKE
VI. BAND

B
2753
.1919
V.6


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

B
2753
.1919
v.6

Immanuel Kant

Sämtliche Werke

o

Herausgegeben

von

O. Buek, P. Gedan, W. Kinkel,
J. H. v. Kirchmann, K. Vorländer,
F. M. Schiele, Th. Valentiner

Sechster Band

Die kleineren Schriften zur Ethik ::: und Religionsphilosophie :::

Leipzig
Verlag von Felix Meiner

IMMANUEL KANT

Kleinere Schriften

zur

Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik

Herausgegeben, eingeleitet und mit Personen- und Sachregister versehen

von

Karl Vorländer

Der Philosophischen Bibliothek
Band 47 I

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1913

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Philos.
Hettner
1-23-25
10994

Vorwort des Herausgebers.

Die in diesem Bande vereinigten Schriften Kants erscheinen in völlig neuer Gestalt. Zunächst unter einem neuen, dem ihnen in Wirklichkeit zukommenden Titel: *Zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik.* Ferner in einer dieser Dreiteilung entsprechenden veränderten Reihenfolge, die aus der Inhaltsübersicht S. Vf. zu ersehen ist. Auch der Text ist gänzlich erneut. Der alte Kirchmannsche beschränkte sich bekanntlich auf einen, noch dazu nicht einmal immer sorgfältigen, Abdruck der zweiten Hartensteinschen Gesamtausgabe von Kants Werken. Diese aber, und ebenso diejenige von Rosenkranz und Schubert, ging, gerade was die kleineren in Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen betrifft, nicht auf die Erstdrucke, sondern auf die mit Kants Erlaubnis veröffentlichte, aber vielfach ungenaue Tieftrunksche Ausgabe der *Vermischten Schriften* (1799ff.) zurück. Mit Ausnahme der Schrift *Zum ewigen Frieden* und der zwei kurzen Briefe *Über die Buchmacherei*, sind aber alle Abhandlungen unseres Bandes zuerst in Zeitschriften erschienen. Dem im vorigen Jahre herausgekommenen Band VIII der Akademie-Ausgabe (Herausgeber Prof. Heinrich Maier) erst gebührt das Verdienst, zum ersten Male wieder einen zuverlässigen, von den Zutaten und Versehen der früheren Herausgeber gereinigten Text hergestellt zu haben. Der Text unserer Ausgabe ist mit demjenigen der Akademie-Ausgabe, bei den Schriften IV und V, die zusammen beinahe die Hälfte des Ganzen ausmachen, auch mit den Originalen sorgfältig verglichen worden. Von den bloß durch ungenauen Abdruck bei Tieftrunk und seinen Nachfolgern entstandenen Abweichungen habe ich natürlich

ebensowenig wie H. Maier Notiz genommen; Varianten waren daher nur bei V in größerer Anzahl unter dem Text zu vermerken. Im übrigen sind bei moderner, den Grundsätzen unserer Ausgabe entsprechenden, Rechtschreibung die altertümlichen Wortformen Kants selbst in Fällen wie Dreustigkeit (statt Dreistigkeit) oder Despotism (statt Despotismus) beibehalten worden.

Die sachliche Ausstattung enthält, wie meine bisherigen Kantausgaben: 1. eine Einleitung über Geschichte und Inhalt der zehn Abhandlungen, nebst kurzem textphilologischem Anhang; 2. knapp erläuternde Anmerkungen unter dem Text; 3. ein Personen- und ein so ausführlich wie möglich gestaltetes Sachregister. Wo ich literarische Nachweise H. Maiers — auf solche Nachweise beschränken sich bekanntlich die „Sachlichen Erläuterungen" der Akademie-Ausgabe — dankbar benutzt habe, ist dies bemerkt. Im übrigen habe ich aus dem Briefwechsel des Philosophen auch über die Entstehungsgeschichte einzelner Schriften hier und da Aufschlüsse gewonnen, die dem verdienstvollen Herausgeber der Akademie-Ausgabe entgangen oder doch von ihm literarisch nicht verwertet worden sind. Die Einleitung zum *Ewigen Frieden* ist verhältnismäßig kurz gehalten, weil eine in Aussicht genommene Sonderausgabe dieser Schrift von einer ausführlichen Einführung begleitet sein soll.

Mit besonderer Liebe habe ich die Neuherausgabe gerade der geschichtsphilosophischen, ethischen und politischen Abhandlungen Kants übernommen. Gewähren diese doch in beinahe noch höherem Maße als die systematischen Schriften einen Einblick in die Tiefe seiner Persönlichkeit, die Vielseitigkeit seiner Interessen, die Weitherzigkeit seines Menschheitsgefühls. Möchten sie zahlreiche und eifrige Leser finden, denen sie den großen Philosophen auch menschlich nahe bringen!

Solingen, 31. Mai 1913.

Karl Vorländer.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers III
Einleitung des Herausgebers VII

A. Schriften zur Geschichtsphilosophie.
S. 1—64.

I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 3

II. Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Teil 1. 2. (1785) 21
Rezension des 1. Teils 23
Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen über ein im Februar des Teutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben . . 35
Rezension des 2. Teils 38

III. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786) 47

B. Zur Ethik und Politik.
S. 65—176.

IV. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) 67
I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Garve) 73
II. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes) 86
III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Gegen Moses Mendelssohn) 106

V. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795) 115
1. Abschnitt, welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 118

Seite

2. Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 125
Zusatz 1. Von der Garantie des ewigen Friedens . 139
Zusatz 2. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden . 148
Anhang: I. Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden 151
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts 163

VI. Rezension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (1786) 171

C. Kleine Aufsätze zur angewandten Ethik.
S. 177—215.

VII. Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. (1783) 179

VIII. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks (1785) 187

IX. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (1797) 199

X. Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai (1798) 207

Personen-Register 216
Sach-Register 217

Einleitung des Herausgebers.

A. Geschichtsphilosophische Schriften.

K. Vorländer, Kant und Marx. Abschnitt I: Kants Geschichtsphilosophie. Tübingen 1911. — H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. Zweite erweiterte Auflage, S. 505—552. — F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte in Kantstudien VII, 1—22, 171—229.

Das Jahrzehnt 1770—1780 hatte Kant fast ausschließlich auf die Arbeit an der Kritik der reinen Vernunft verwandt. Dann, nach dem ersten Ausruhen von der Vollendung seines großen Lebenswerkes (1781), hatte sich eine Erläuterung desselben als notwendig erwiesen, die er in den Prolegomenen (1783) gab. Nunmehr aber drängte es ihn geradezu zur Ausarbeitung vor allem der ethischen, staats- und geschichtsphilosophischen Ideen, die er schon längst in seinem Kopfe trug und nur der großen theoretischen Arbeit zuliebe alle die Jahre zurückgedrängt hatte. Auch fühlte er offenbar das Bedürfnis, sich wieder an das breitere Publikum zu wenden und in jenem populäreren Tone zu schreiben, der ihm in seiner vorkritischen Zeit so viele Freunde erworben. Während er also die weiteren systematischen Werke (*Kritik der praktischen Vernunft* 1788, *Kritik der Urteilskraft* 1790) vorbereitete, denen er die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) als Vorläufer vorausschickte, ruhte er gleichsam aus in der Beschäftigung mit vergleichsweise leichteren Problemen. Sie waren, im Gegensatze zu den eben berührten systematischen, mehr entwicklungsgeschichtlicher Art, und so konnte er sie auch in die Form kleiner geistreicher und leichtverständlicher Abhandlungen kleiden. Als

Organ zu ihrer Veröffentlichung bot sich ihm in erster Linie die eben damals (1783) von Gedike und Biester gegründete, bald von letzterem allein redigierte *Berlinische Monatsschrift*, das anerkannte Blatt der Berliner Aufklärer, dar. Kants Philosophie war schon Ende der 70er Jahre durch seinen Schüler Marcus Herz in der preußischen Hauptstadt eingeführt und neben dem Minister von Zedlitz dessen damaliger Sekretär, der spätere Bibliothekar Biester für den Königsberger Philosophen interessiert worden. Der erste, verehrungsvolle Brief Biesters, der erhalten ist, stammt aus dem April 1779, ein ausführliches Schreiben Kants an den „geehrtesten Freund" über die Kritik der reinen Vernunft aus dem Juni 1781. Der Philosoph schätzte den Bibliothekar und Journalisten so hoch, daß er ihn im Jahre 1782 sogar als Kollegen nach Königsberg zu ziehen suchte (Briefe I, 271). In der *Berlinischen Monatsschrift*, in der er ein stets gern gesehener Gast war, sind denn auch in den dreizehn Jahren ihres Bestehens nicht weniger als 14 Abhandlungen Kants erschienen, davon die Hälfte in den zwei Jahren 1784—86. Die erste begab sich auf ein Lieblingsfeld des kritischen Philosophen: die *Geschichtsphilosophie*.

I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

Die äußere Veranlassung dieses Aufsatzes hat Kant in einer Anmerkung zum Titel (in unserer Ausgabe auf der Rückseite des Titelblattes, S. 4) selbst angedeutet. Im 12. Stück der *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* vom 11. Februar 1784 war nämlich unter den „Kurzen Nachrichten" folgende Notiz veröffentlicht worden: „Eine Lieblingsidee des Herrn Prof. Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzweck sich genähert oder von demselben entfernt

habe, und was zu Erreichung desselben noch zu tun sei.“ Ähnlich hatte sich Kant in der Tat, wie er in jener Anmerkung gesteht, zu einem „durchreisenden Gelehrten“ geäußert und ergriff nun die Gelegenheit, seine grundlegenden geschichtsphilosophischen Gedanken im Zusammenhang öffentlich darzulegen. Die Abhandlung erschien im Novemberheft 1784 der Biesterschen Zeitschrift.

Trotz der durch den Ort der Veröffentlichung gebotenen leichteren Form führt sie den Leser doch in die Tiefe des Problems. Gleich der Anfang wirft die Frage auf, wie die Freiheit menschlichen Handelns mit den Naturgesetzen der Statistik zusammenzureimen sei, und ob sich mit dem durch das törichte Tun und Lassen der Menschen „auf der großen Weltbühne“ verursachten „widersinnigen“ Gang der Dinge die Annahme einer auch in der Geschichte der Menschheit an den Tag tretenden zweckvollen „Naturabsicht“ vereinigen lasse. Kants eigener Gedankengang wird in neun Thesen entwickelt, die wir hier dem Sinne nach wiedergeben. I.: Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich vollständig und zweckmäßig zu entwickeln; ohne das ergäbe sich eine „zwecklos spielende“ Natur, ein „trostloses Ungefähr“. II.: Die höheren geistigen Anlagen des Menschen aber sollten nicht am einzelnen Individuum, sondern nur an der Gattung zur Reife kommen; denn das Leben des Einzelnen ist zu kurz dazu. Aber das Ziel der Gattung soll „in der Idee“ doch auch das Ziel der Bestrebungen des Einzelnen sein. III.: Und zwar soll der Mensch alles, sogar die Gutartigkeit seines Willens, durch seine eigene Vernunfttätigkeit hervorbringen. Wenn auch das Individuum über diesen Bemühungen dahinstirbt, so bleibt doch die Gattung unsterblich.

Bis hierher fühlt sich der modern empfindende Leser einigermaßen gestört durch das uns Heutigen ungewohnt klingende Hineintragen teleologischer Gesichtspunkte in die geschichtlich-kausale Betrachtungsweise. Allein wir müssen uns daran erinnern, daß jene moralisierende Denkweise für das ganze Jahrhundert der Aufklärung charakteristisch ist. Wir finden dieses „Bestimmtsein“, dieses „sollten“, diese

„Absicht" oder „Weisheit" der Natur oder der „Vorsehung" ebenso wieder bei Lessing und Herder, bei Schiller und selbst bei Goethe. Und unter dieser teleologischen Hülle kommt in These IV dann doch eine wesentlich kausal-naturwissenschaftlich gedachte Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft zum Vorschein, indem ihre aus der „Rohigkeit" zur Kultur hintreibende Triebfeder in dem Widerstreit der natürlichen Triebe des Menschen, in seiner „ungeselligen Geselligkeit" gefunden wird. Den gleichen Gedanken von den unbeabsichtigten guten Folgen dieses an sich wenig lobenswerten „Antagonismus" wenden später VII und VIII auf das Verhältnis der heutigen Staaten zueinander an. Er treibt sie an, aus dem beständigen Kriegszustand herauszukommen und allmählich immer mehr einem gesetzlich festgestellten großen Völkerbunde zuzustreben: wie St. Pierre und Rousseau ahnten, wenngleich sie sich auch die Ausführung zu nahe vorstellten. So nähert sich die Menschheit notgedrungen und unvermeidlich dem Ziele, das der Philosoph schon vorher (Satz V) als „das größte Problem für die Menschengattung" bezeichnet hatte: der „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft", welche die größtmögliche Freiheit aller ihrer Glieder gesetzlich durchführt. Freilich (VI) dies größte ist zugleich auch das schwierigste Problem der Menschheit; denn der Mensch ist „ein Tier, das . . . einen Herrn nötig hat", und aus „so krummem Holze" kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Die dazu notwendigen Vorbedingungen: richtige Erkenntnis, große praktische Erfahrung und vor allem der gute Wille werden sich freilich nur sehr schwer und, wenn überhaupt, sehr spät zusammenfinden. Deshalb ist uns auch nur die „Annäherung zu dieser Idee" von der Natur auferlegt. Der Schlußabschnitt (IX) betont noch einmal die Berechtigung des ganzen „philosophischen Versuchs", den Kant mit dieser Abhandlung angestellt hat. Er will mit seiner Idee einer auf eine „vollkommene bürgerliche Vereinigung" abzielenden Weltgeschichte keineswegs die „eigentliche, empirische" Geschichte verdrängen oder zum

„Roman" umgestalten, sondern bloß einen „Leitfaden" geben, der in das „sonst planlose" Wirrsal menschlicher Handlungen Vernunft und Ordnung bringt.

Von Interesse ist, daß unsere Schrift das erste Kantstudium Schillers eingeleitet hat. Kants begeisterter Anhänger K. L. Reinhold in Jena hatte den Dichter im Sommer 1787 zum erstenmal dazu gebracht, die Schriften des Königsberger Philosophen zur Hand zu nehmen und zwar — vernünftigerweise — mit dessen kleinen Aufsätzen in der Berliner Monatsschrift den Anfang zu machen. So schreibt Schiller am 29. August d. J. seinem Freunde G. Körner und hebt als diejenige Schrift, die ihn am meisten („außerordentlich") befriedigt habe, eben unsere „Idee über eine allgemeine Geschichte", wie er sie nennt, hervor. Daß er nunmehr „Kant noch lesen und vielleicht studieren werde", scheint ihm „ziemlich ausgemacht".[1])

Im März 1793 regte Carl Spener, der Verleger der *Berlinischen Monatsschrift*, in einem eigenhändigen Briefe an den Philosophen eine erweiterte Neuauflage der „herzerhebenden" Abhandlung an, nicht bloß deswegen, weil das „Novemberstück" von 1784 vergriffen war, sondern vor allem der Zeitumstände halber. Kants vortreffliche Gedanken seien leider nicht bis zu den Fürsten und deren Räten gedrungen, — „den edlen Kronprinzen von Dänemark ausgenommen". Und doch seien sie bei der jetzigen „höchsten Spannung des Antagonism" notwendiger als je. „Ist es nicht Pflicht, durch irgend einen Tropfen Öls die schreckliche *friction* zu vermindern, die Hunderttausende zu zerquetschen droht? Darf ein Mann, den die Vorsicht mit dem seltenen Kopf und Herzen, das hiezu erfordert wird, ausgerüstet hat, — darf Er diesen Beruf von sich ablehnen? Zeigt Seine Weisheit Ihm nicht den Weg, auf welchem dies mit der Behutsamkeit, welche die Umstände notwendig machen, geschehen könne, ohne daß dabei dem Interesse und der Wich-

[1]) Über die Anfänge von Schillers Kantstudium überhaupt vgl. *K. Vorländer, Kant—Schiller—Goethe* (Leipzig. 1907). S. 4ff.

tigkeit des Zeitpunktes etwas vergeben werde? Haben neun Jahre fortgesetzter Beobachtung und Nachdenkens über diesen merkwürdigsten aller Gegenstände nicht irgend einen neuen Funken aus Ihm hervorgelockt, den aufzufangen sein Vaterland jetzt empfänglicher sein möchte als je? Wollte, möchte Er diesen zurückhalten?" Doppelt glücklich werde er (Spener) sein, wenn Kant seiner „Skizze" „mit oder ohne Rücksicht auf die jetzigen Zeitumstände" eine größere Ausdehnung oder „einige gelinde Anwendung" geben würde. Wie, wenn seine Gedanken jetzt in die empfängliche Seele eines künftigen Kronenträgers fallen würden! „Ist es bloßer Zufall, daß gerade jetzt Ihre *Ideen* einer neuen Auflage bedürfen? Ich wenigstens mag die Verantwortlichkeit für die Unterlassung nicht teilen, *dixi et salvavi animam meam*" (Spener an Kant, 9. März 1793).

Leider waren die eindringlichen Mahnungen des warmherzigen Verlegers umsonst: Kants schon am 22. März erfolgte Antwort lautete ablehnend. Wohl erkannte er die gute Absicht Speners an und bat, ihm die „abschlägige Antwort nicht für Unwillfährigkeit auszulegen". Aber das Ruhebedürfnis des nahezu 70jährigen war doch zu groß. Die Sätze, mit denen er seine Ablehnung begründet, sind charakteristisch genug, um sie hierher zu setzen: „Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu raten, daß er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtvollsten Zureden geschehen; am meisten deswegen, weil er von diesen doch gar nicht gehört, von anderen aber, die Zuträger sind, mißgedeutet werden würde. — Ich trete von heute über 4 Wochen in mein 70stes Lebensjahr. Was kann man in diesem Alter noch Sonderliches auf Männer von Geist wirken zu wollen hoffen? und auf den gemeinen Haufen? Das wäre verlorene, ja wohl gar zum Schaden desselben verwandte Arbeit. In diesem Reste eines halben Lebens ist es Alten wohl zu raten, das ‚*non defensoribus istis tempus eget*' und

sein Kräftemaß in Betrachtung zu ziehen, welches beinahe keinen anderen Wunsch als den der Ruhe und des Friedens übrig läßt."

Im übrigen ist eine besondere Einwirkung dieser aus der Feder unseres ersten Philosophen stammenden ersten deutschen Abhandlung speziell geschichtsphilosophischen Inhalts auf die zeitgenössische philosophische oder allgemeine Literatur nicht zu bemerken. Ebensowenig auf die nachfolgende Generation. Im Gegenteil, über den großen geschichtsphilosophischen Konstruktionen Hegels und seiner Anhänger wurde der anspruchslose Aufsatz des kritischen Denkers anscheinend ganz vergessen. Auch diejenigen Junghegelianer, die — wie Marx und Lassalle — jener Geschichtsspekulation den Rücken kehrten, haben die kleine Schrift wohl kaum gekannt, jedenfalls nicht an sie angeknüpft. Erst ganz neuerdings ist man wieder aufmerksam auf sie geworden. Außer den zu Anfang dieser Einleitung genannten Gelehrten haben namentlich zwei sozialistische Schriftsteller, Conrad Schmidt und Max Adler (Wien), mit Nachdruck auf ihren wissenschaftlichen Wert hingewiesen[1]).

II. Die Rezensionen von Herders „Ideen".

Über das Verhältnis von Herder zu Kant vgl. außer der großen Herder-Biographie von Rud. Haym namentlich: E. Kühnemann, Herder. 2. Aufl. 1912, bes. S. 19 ff. 383 ff. Horst Stephan, Herders Philosophie 1906 (Phil. Bibl. Bd. 112). Einiges auch in K. Vorländer, Kants Leben. 1911. S. 71 ff. u. ö.

Im Sommer 1784 hatte sich der Professor der Eloquenz Christian Gottfried Schütz zu Jena mit einer Anzahl anderer Gelehrter vereinigt, um mit Beginn des folgenden Jahres eine *Allgemeine Literaturzeitung* ins Leben zu rufen, ein Rezensions-Organ, in dem „nur Männer der ersten Klasse für jedes Fach" die literarischen Neuerscheinungen auf den verschiedenen Wissenschaftsgebieten besprechen sollten. In einem Briefe vom 10. Juli d. J., in dem er Kant um Mitarbeit im Fache der spekulativen und Moralphilosophie,

[1]) Näheres s. bei *K. Vorländer, Kant und Marx* (s. o.).

event. auch noch der Physik bat, bot er ihm zugleich die Besprechung von Herders eben erschienenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* an. Kant ging in einem nicht erhaltenen Schreiben auf Schützens Bitte ein, erklärte aber bescheiden, daß er die Schrift erst „gleichsam nur zur Probe" rezensieren wollte: während Schütz mit der „Sozietät der Unternehmer" sich natürlich freute, unter den fünfzig zusagenden Gelehrten auch den berühmten Philosophen zu wissen, und ihn um Einsendung des Manuskripts bis zum 1. November ersuchte. Kant muß bei seiner Übersendung desselben seinen Verzicht auf das für die damalige Zeit bedeutende Honorar (3 Louisdor für den Druckbogen), für den Fall, daß die Rezension nicht „genehm" wäre, ausgesprochen haben; was der enthusiasmierte Schütz natürlich mit größter Entschiedenheit — die Tränen „brachen mir unfreiwillig aus" bei „solcher Bescheidenheit von einem Manne wie Sie" — zurückwies.

Daß Kant nicht ganz ohne Bedenken zur Feder griff, läßt sich bei seinem bisherigen Verhältnis zu Herder wohl begreifen. Dieser war zu Königsberg von 1762—64 sein begeisterter Schüler gewesen und hatte auch noch 1766 die *Träume eines Geistersehers* in den Königsberger *Nachrichten* mit großer Anerkennung besprochen. Allmählich aber hatte sich die geistige Kluft zwischen den beiden so wesensverschiedenen Naturen geltend gemacht. Schon in den im Jahre 1767 zwischen beiden gewechselten, äußerlich noch ganz im Tone der Freundschaft gehaltenen Briefen beginnt sie hervorzutreten. Sie wuchs, als der Jüngere, die Warnungen des Lehrers mißachtend, immer weiter abweichende Pfade beschritt und mit dem Königsberger Antipoden Kants, dem „Magus des Nordens" Hamann, in immer engere Geistesgemeinschaft geriet. Nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ermunterte er, anstatt sie selber gründlich zu studieren, den Magus sogar, eine — dann freilich nicht veröffentlichte — feindselige „Metakritik" über deren „Purismus" zu verfassen; was dem Philosophen, da beide in derselben Stadt lebten und Hamann

sehr offenherzig war, wohl nicht verborgen geblieben sein wird. Wie Hamann, sah auch Herder in Kants großem Werk nur das Bestreben, die abstrakte Vernunft von aller Erfahrung, Überlieferung und sinnlicher Anschauung unabhängig zu machen, d. h. schließlich nichts als „Formalismus" und „leeren Wortkram". Umgekehrt hat Kant auf einem Losen Blatt, das Adickes den Schriftzügen nach in die Zeit 1776—78 setzt, über Herder die Worte notiert: „Herder verdirbt die Köpfe dadurch, daß er ihnen Mut macht, ohne Durchdenken der Prinzipien mit bloß empirischer Vernunft allgemeine Urteile zu fällen."[1]) Indes hatten bis dahin beide dem zwischen ihnen bestehenden inneren Gegensatz öffentlich Ausdruck zu geben vermieden. Denn seine starken Bedenken gegen Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774—76), dieses eigentümlichste Werk und dessen „Sturm- und Drang-Kritik", wie es Kühnemann (a. a. O. S. 211) nennt, hatte Kant nur in einem Briefwechsel mit Herders Intimus Hamann geäußert (Kants Briefw. I, 146—157). Jetzt jedoch, wo er den ihm gefährlich erscheinenden Einfluß des einstigen Schülers auf die jüngere Generation immer mehr steigen sah, und wo er andererseits die große Arbeit der Kritik der reinen Vernunft, die, wie er einmal sagt, gleich einem Stein allem anderen im Wege lag, hinter sich hatte, mußte ihm das Anerbieten von Schütz gerade gelegen kommen. Die Besprechung erschien in einer der ersten Nummern der neuen Zeitschrift, am 4. Januar 1785.

Sie ging keineswegs in scharfer Polemik auf. Im Gegenteil, der Philosoph bemüht sich — wie es die Pflicht eines echten Rezensenten ist —, dem Leser ein Bild von dem Gedankengang der Herderschen Ideen zu geben, meist sogar mit des Verfassers eigenen Worten; fast zwei Drittel des Ganzen beschäftigen sich damit. Und auch den schriftstellerischen Eigenschaften seines Autors läßt er alle Gerechtigkeit widerfahren: er rühmt den „vielumfassenden Blick", ja das

[1]) Kants Handschriftlicher Nachlaß (Akad.-Ausgabe Berlin 1913) Bd. II, 1, S. 399 (Nr. 912). Vgl. auch ebd. Nr. 911. Die Sperrung der Worte rührt von mir her.

„Genie" des „sinnreichen und beredten Verfassers", seinen Scharfsinn in Auffindung von Analogien, die Kühnheit seiner Einbildungskraft, den großen Gedankengehalt, im einzelnen „manche ebenso schön gesagte als edel und wahr gedachte Reflexionen" und last not least die bei einem Theologen seltene Vorurteilslosigkeit des Denkens. Aber von Anfang an tritt doch auch die Gegensätzlichkeit beider Naturen hervor. Der Lehrer vermißt bei dem einstigen Schüler die von einer Philosophie der Geschichte zu erwartende „logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe": der Gegenstand werde immer „in dunkler Ferne" gehalten, und „Gefühle und Empfindungen" statt kaltblütigen Urteils sollten für ihn einnehmen (unten S. 23). Das warme Gefühl, die persönliche Art, der dichterische Stil, das Schwelgen in Bildern und Analogien, alle die Züge, die Herders Wesen ausmachen, sind für den Systematiker der Vernunft ebensoviele philosophische Schwächen. Die von dem Gefühl diktierten Sätze Herders von der geistigen Natur und jenseitigen Fortdauer der Seele, von der Stufenleiter der Geschöpfe, von der Einheit der göttlichen Kraft, die sich einem weiten unsichtbaren Reich organischer Kräfte offenbare, prüft der Erkenntniskritiker mit der nüchternen Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit solcher Begriffe.

So sah der Autor der „Ideen" gerade seine Lieblingsgedanken verkannt und bedroht. Er fand Kants Kritik hämisch und platt, schief und umkehrend, ja er empfand sie als persönlichen Angriff. Diese Empfindung wurde auch durch die lehrhafte Schlußermahnung, er solle künftig seinem lebhaften Genie etwas Zwang auferlegen und weniger durch Winke, Mutmaßungen und Gefühle auf die Einbildungskraft, als durch eine „im Entwurf ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame" Vernunft zu wirken suchen, keineswegs abgeschwächt. „Ich bin vierzig Jahre alt und sitze nicht mehr auf seinen metaphysischen Schulbänken", schrieb er wutentbrannt einem Freunde. Und diese Freunde trugen in der Mehrzahl durch ihre kritiklose Zustimmung nicht zur Linderung dieser Aufregung bei. So mutmaßte

Knebel in einem wenige Tage nach dem Erscheinen von Kants erstem Artikel geschriebenen Briefe in dem Verfasser „gewiß so einen illustren Dummkopf, einen Professor, der die Weisheit nach Maß und Elle zuschneidet", und fuhr fort: „Wie schade wäre es, wenn so ein gelehrter Esel (!) Sie nur um einen Schritt in Ihrem Wege störte oder Ihnen eine Stunde Zeit verdürbe. Freilich mag es der lichtscheuen Fledermaus (!) wehe tun, wenn sie sich nicht wie der große Vogel des Tages erheben kann." Auch Goethe, der die ersten Kapitel mit dem Verfasser zusammen las, hatte sie „köstlich" gefunden und sagte auch zu dem „ganzen Inhalte" des zweiten Teils „Ja und Amen"; noch 1787 erklärte er sie für sein „liebstes Evangelium". Nur Hamann, der doch gewiß innerlich ganz zu Herder neigte, aber Kant aus persönlicher Erfahrung kannte, suchte ersteren zu beruhigen: „Kant ist von seinem System zu voll, um Sie unparteiisch beurteilen zu können. Auch ist noch keiner imstande, Ihren Plan zu übersehen" (an Herder, 6. Februar 1785). Und auch als Herder von neuem gegen die „Metaphysiker" losgezogen, die „wie Ihr Kant, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen und sie mit dreister Stirn aus der Welt leugnen", die man „in ihrem kalten, leeren Eishimmel spekulieren lassen" müsse, nahm der „Magus" seinen Königsberger Landsmann in Schutz, der „wirklich ein dienstfertiger, uneigennütziger und im Grunde gut und edel gesinnter Mann" sei. „In Ihren ‚Ideen' sind manche Stellen, die auf ihn und sein System wie Pfeile gerichtet zu sein scheinen, ohne daß Sie an ihn gedacht haben mögen, und ich vermute ebenso, daß in seiner Rezension manches nicht so arg gemeint gewesen sein mag, als es vielleicht von Ihnen gedeutet wird" (an Herder, 8. Mai 1785).

Anders war natürlich die Stimmung im Kantischen Lager. Als den Verfasser der Rezension hatte man ihn, obwohl er sie nicht mit Namen unterzeichnet hatte, bald erkannt, — *ex unguc leonem*! Und nach Schütz zu urteilen, war der Beifall groß: „Jeder, der unbefangen urteilt, hält sie für ein Meisterstück von Präzision" (an Kant, 18. Februar 1785).

„Hätte ich Herders Buch geschrieben, ich würde stolzer auf Ihre Kritik sein als auf das elende Lobgewäsche seichter Köpfe". Kant wurde gebeten, weitere Besprechungen bekannter philosophischer Bücher (von Platner, Eberhard u. a.) zu übernehmen.

Herder soll, nach demselben Briefe von Schütz, selbst bei Kant anzufragen beabsichtigt haben, ob er der Kritikus sei. Aber er muß diese Absicht bald aufgegeben haben. Statt dessen trat ein anderer Kämpe in Gestalt von Wielands späterem Schwiegersohn und begeistertem Lobredner Kants K. L. Reinhold für ihn in die Schranken. Oder, um mit Schützens drastischen Worten zu reden, „ein junger Konvertit namens Reinhold, der sich in Wielands Hause zu Weimar aufhält und bereits im ‚Merkur' eine greuliche Posaune über Herders Werk angestimmt hatte", rückte „eine (*si diis placet*) Widerlegung Ihrer Rezension in dem Februarstück des D(eutschen) Merkur" ein, in der er unter der Maske eines Pfarrers Herder gegen Kants Rezension zu verteidigen suchte. Bereits ehe diese Polemik erschien, hatte der Herausgeber der *Allgemeinen Literaturzeitung* Kant gebeten, wenn es ihm passe, darauf zu erwidern; scheine es ihm aber nicht der Mühe wert, so wolle er selbst (Schütz) für eine Replik schon sorgen (Brief vom 18. Februar). Indes den Philosophen fesselte offenbar das Thema. Und so erschien denn schon in einem „Anhang zum Märzmonat" der Literaturzeitung seine Erwiderung in Gestalt der unter II. (S. 35—38) abgedruckten „Erinnerungen des Rezensenten etc.". Zweieinhalb Jahre später, nachdem Reinhold sich zum Kritizismus bekehrt und seine begeisterten *Briefe über die Kantische Philosophie* geschrieben hatte, bekannte er sich gegen Kant als den Verfasser jenes „leidigen Briefes", aus dem jener „die unphilosophische Philosophie des zudringlichen Pfarrers" kennen gelernt habe (R. an Kant, 12. Oktober 1787). Er hatte seine Sünde durch die *Briefe* in den Augen des Königsberger Philosophen längst wieder gut gemacht.

Im Herbst des Jahres 1785 erschien dann der zweite Teil von Herders „Ideen". Kant war diesen Sommer über

durch die Arbeit an den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ stark in Anspruch genommen worden. Außerdem ging er eben damals daran, der Ethik eine neue Grundlage in seinem System zu schaffen. Und schließlich spürte der 61jährige die herannahenden Beschwerden des Alters. „Ich bin schon so ziemlich alt und habe nicht mehr die Leichtigkeit, mich zu Arbeiten von verschiedener Art so geschwinde umzustimmen wie ehedem. Ich muß meine Gedanken ununterbrochen zusammenhalten, wenn ich den Faden, der das ganze System verknüpft, nicht verlieren will.“ Aus diesen drei Gründen könne er, wie er gegen Schütz am 13. September 1785 entschuldigend bemerkt, „geraume Zeit“ für die A. L. Z. nichts liefern. Um so bedeutsamer ist es, daß er gleichwohl erklärt, „allenfalls den zweiten Teil von Herders Ideen zur Rezension übernehmen“ zu wollen. Schütz erklärt sich in seiner umgehenden Antwort vom 20. September gern einverstanden: der zweite Teil sei bereits „heraus“, Kant möge seine Rezension spätestens in sechs Wochen senden. Dieser Brief von Schütz traf merkwürdigerweise, wie Kant unter der Unterschrift notiert hat, erst 13. Oktober bei ihm ein und scheint ihn noch ohne Rezensionsexemplar getroffen zu haben. Wenigstens schickt ihm Schütz erst am 8. November ein solches; die Absendung des Manuskripts am 12. Dezember genüge. Inzwischen hatte Kant bereits ein Exemplar von Hamann erbeten und erhalten. Er „behielt es wider seine Gewohnheit über eine Woche“ und „schien mit den ersten Büchern sehr zufrieden, die er besser zu beurteilen imstande ist als ich“ (Hamann an Herder, 9. November 1785). Er muß sich mit der Besprechung besonders beeilt haben, denn sie erschien beinahe schon zu dem zuerst in Aussicht genommenen Termin, nämlich in Nr. 271 der A. L. Z. vom 15. November.

Mag Kant auch mit den ersten Büchern (VI und VII) des neuen Teils zufrieden gewesen sein — in der Tat lobt die Rezension die hier getroffene geschickte Auswahl und „meisterhafte“ Disposition des Stoffes, wie die „sinnreichen Beurteilungen“ des Verfassers, wenn sie anderseits auch

den allzu poetischen Stil und die zu kritiklose Benutzung der ethnologischen Quellen in feiner Weise tadelt: vom achten und namentlich vom neunten Buche an war Herders Darstellung so mit gereizten und heftigen Angriffen gegen Kant gespickt, daß dieser nicht daran vorübergehen konnte. Namentlich zwei Kantische Gedanken haben es Herder angetan: 1. der schon in der Abhandlung von 1784 formulierte, daß die Naturanlagen des Menschen nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung zu vollständiger Entwicklung gelangen; und 2. derjenige, daß nicht die Glückseligkeit des Einzelnen, sondern der nur in einer geordneten Staatsverfassung erreichbare höchste Grad allgemeiner Kultur Zweck und Ziel der Geschichte sei. Gegen sie wendet er sich mit persönlicher Leidenschaft. Wie Kant auf die gereizten Vorwürfe mit überlegener Ruhe, öfters mit feiner Ironie verbunden, antwortet, das muß man in der zweiten (oder, wenn man die Replik gegen Reinhold mitrechnet, dritten) Rezension selber nachlesen. Daß selbst vertraute Freunde den natürlich durch letztere noch gesteigerten Zorn des Betroffenen nicht billigten, sondern zur Vernunft redeten, beweist auch hier wieder ein drastischer Brief Hamanns: „Ei! Ei! mein lieber Gevatter, Landsmann und Freund, daß Ihnen die Schläge Ihres alten Lehrers so weh tun, gefällt mir nicht recht. . . . Jeder gute Kopf hat so einen Satans-Engel nötig statt eines *memento mori* — und die bittere Aloë macht rote Wangen, befördert den Umlauf des Blutes und den Fortgang der Arbeit, besonders so lange diese noch unter dem Amboß ist. Das dient im Grunde alles zu Ihrem und Ihres Werks Besten, wenn Sie es gut anwenden wollen — *et ab hoste consilium.* Und das ist Kant nicht, sondern im Grunde ein guter *homunculus*. . . . Sind seine Erinnerungen ohne Grund, so fallen sie von selbst weg. Haben sie Grund, desto besser für Sie, ihn noch beizeiten zu entdecken und sich danach richten zu können“ (an Herder, 19. Januar 1786).

Herder hat die wohlmeinenden Ratschläge des älteren Freundes nicht befolgt, sondern verharrte in seiner Abneigung und Verständnislosigkeit gegenüber der kritischen

Philosophie. Kant aber hatte, nachdem er alles gesagt, was zu sagen war, nunmehr wichtigere Aufgaben zu erfüllen. Den im Jahre 1787 erschienenen dritten Teil von Herders „Ideen" zu rezensieren, lehnte er ab: „mir gebricht die Zeit dazu, weil ich alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen muß" (an Schütz, 25. Juni 1787).

III. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

Wohl durch den zweiten Teil von Herders „Ideen" waren Kants Gedanken auf einen Stoff zurückgelenkt worden, mit dem er sich schon ein Jahrzehnt zuvor bei Gelegenheit von Herders *Ältester Urkunde des Menschengeschlechts* (s. oben S. XV) beschäftigt hatte, der Bedeutung, besser gesagt vielleicht: der Deutung der ersten Kapitel des Alten Testaments für bzw. auf die Anfänge der menschlichen Kultur. Zwar fühlte er sich, wie er in seiner Rezension (S. 43) noch eben erklärt hatte, „in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert". Aber es war doch etwas ironisch gemeint, wenn er an der nämlichen Stelle seine Bescheidenheit so weit trieb, zu erklären, daß er „die daselbst erzählten und dadurch bewährten [!] Fakta philosophisch zu nutzen gar nicht verstehe". Im Gegenteil, er fühlte offenbar die Neigung in sich, auch einmal in seiner Weise zu zeigen, welche sinnreichen Gedanken sich an die alte mosaische Erzählung anknüpfen lassen. Freilich betrachtete er die ganze Sache nicht nach Herders Art mit feierlichem Pathos, sondern nur als „eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft vergönnte Bewegung" „zur Erholung und Gesundheit des Gemüts" (unten S. 49). Er will eine „Lustreise" wagen, bei der er sich der alttestamentlichen Darstellung in 1. Mose Kap. 2—4 als Karte bedient (nicht Kap. 2—6, wie es in den meisten Ausgaben heißt).

Und nun deutet er diese drei Kapitel, welche die Anfänge der menschlichen Geschichte derstellen, in freilich rationalistischer, aber geistreicher Art: vom vulgären Rationalismus sich vor allem dadurch unterscheidend, daß er die

„heilige Urkunde" nur als „Leitfaden" benutzen will, um zu sehen, „ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe" (S. 58). Was die Einzelheiten dieser sinnreichen Deutungen angeht, so verweise ich auf die allgemeinverständliche Abhandlung selbst sowie auf unser Sachregister und hebe im folgenden nur eine Reihe philosophisch wichtigerer Stellen hervor.

Aus der *Idee einer allgemeinen Geschichte* usw. kehren wieder die Gedanken: von den wohltätigen Folgen der Ungeselligkeit oder, wie es hier heißt, der „Zwietracht", zum Teil sogar des Krieges, der hier noch nicht so ungünstig wie später im *Ewigen Frieden* behandelt wird; von der Entwicklung der Gattung im Gegensatz zu der des Individuums; von der „vollkommenen bürgerlichen Verfassung" als „äußerstem Ziel der Kultur". Philosophiegeschichtlich interessant ist die starke Übereinstimmung mit Rousseau in der Entgegensetzung von Natur und Kultur, die bei Kant in den bedeutsamen Satz ausmündet, daß dereinst „vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist" (S. 58). Bereits der kritischen Ethik gehören an Gedanken wie die vom Menschen als Selbstzweck; vom wahren Wert des Lebens, der im Handeln, nicht im Genießen besteht; sowie der Grundgedanke der ganzen Abhandlung: fortschreitende Entwicklung des Menschen aus der Vormundschaft der Natur zum „Stande der Freiheit". Nur daß hier eben die Sache nicht vom systematischen, sondern vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt betrachtet wird; weshalb z. B. mit dem aus rein methodischen Gründen notwendigen „Rigorismus" der formalen Ethik Kants der S. 57 Anm. sich findende Satz durchaus vereinbar ist: „Die Natur hat gewiß nicht Instinkte und Vermögen in lebende Wesen gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten." Die „Schluß-Anmerkung" trägt nicht streng geschichtsphilosophischen, sondern mehr moralisierenden Charakter. Sie entspricht der persönlichen Weltanschauung des Philosophen, in welcher sich Pessimismus

in Beurteilung des Bestehenden mit optimistischem Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen, die „Vorsehung“ und den allmählichen Fortschritt des Ganzen vom Schlechteren zum Besseren mischt; welchen letzteren zu befördern ein jeder an seinem Teile berufen sei.

Biester empfing die ihm übersandte Abhandlung mit hoher Freude. „Nehmen Sie,“ schreibt er dem Verfasser am 8. November 1785, „meinen vorzüglichsten Dank an für den vortrefflichen Aufsatz über die Geschichte der Menschheit, den Sie mir letzt zur Monatsschrift geschickt haben. Das ist ein Stück der erhabensten edelsten Philosophie, die wahrhaft erbaut und die Seele erhebet. Solche Betrachtungen sind es immer gewesen, mit denen ich mich zum liebsten beschäftiget habe, für die ich aber nur selten Nahrung fand. Sie bringen uns zu einem hohen Standpunkte, wo wir das Ganze übersehen können, und wo die größten Widersprüche sich in Harmonie vereinigen. Es ist ein kostbares Geschenk, was Sie durch uns dem Publikum geben; und es tut mir nur leid, daß wir es nicht gleich im Dezember bringen können.“ Und am 3. Dezember d. J.: „Ihr lehrreicher und meisterhafter Aufsatz von der Geschichte der Menschheit soll das neue Jahr öffnen“. Was denn auch geschah, indem der Aufsatz die ersten 27 Seiten des neuen Jahrgangs füllte. Am 6. März sandte ihm Biester, wie gewöhnlich, das neue Quartal der Zeitschrift zu, das diesmal „Ihre vortreffliche Abhandlung an der Stirne trägt“; mit nochmaligem „verbindlichsten Dank“, „sowie Ihnen alle denkenden Leser für die lehrreichen und feinen Aufschlüsse danken werden, welche darin so reichlich enthalten sind“.

Als gegen Herder gerichtet wurde die Abhandlung selbst von herderfreundlicher Seite nicht aufgefaßt. Schreibt doch Hamann am 15. Januar 1786 darüber an F. H. Jacobi: „Gestern kamen mir zwei Jänner (= Januarnummern) der Berliner Monatsschrift ins Haus geflogen, worin . . . eine allerliebste Seifenblase von unserm Kant ist, an der sich Herder sehr erbauen wird, und die Ihre Aufmerksamkeit verdient.“ Und an Herder selbst vier Tage später: „Nun

haben Sie auch schon den Newton in nuce im Jänner gelesen. Das kleine Ding tut eine allerliebste Wirkung zum ersten Mal. Das *bis et ter lectus* vermindert immer mehr die Überraschung."

Tiefer als auf den unsteten Hamann hat unsere Abhandlung auf Schiller gewirkt. Im 11. Heft der *Thalia* von 1790 ließ er einen durch seine Jenaer Vorlesungen über Universalgeschichte veranlaßten Aufsatz *Etwas über die erste Menschengesellschaft* erscheinen, der die Gedanken Kants in dichterischer Weise weiter ausführte, und zu dem er die ausdrückliche Bemerkung machte: „Es ist wohl bei den wenigsten Lesern nötig zu erinnern, daß diese Ideen auf Veranlassung eines Kantischen Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift entstanden sind."

B. Zur Ethik und Politik.

Ein abschließendes Werk über Kant als Politiker besitzen wir noch nicht. Einzelne Beiträge haben besonders geliefert: W. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik in „Raumers Histor. Taschenbuch" 1838 (einseitig und veraltet). — Friedländer, Kant und seine Stellung zur Politik in „Deutsche Rundschau" 1876. S. 241ff. — F. Staudinger, Kants Traktat zum ewigen Frieden. Kantstudien I 301—314 (1897). — H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. 1910. IV. Teil, Kap. 1 und 3. — K. Vorländer, Kant und Marx. Absch. II: Kants politisch-soziale Ansichten. 1911. — Derselbe, Kants Stellung zur französischen Revolution, in: Philosoph. Abhandlungen zu Cohens 70. Geburtstag. Berlin 1912; und: Kant als Politiker (Zeitschrift „März," 20. Heft). 1913.

Ethik und Politik stehen bei Kant, persönlich wie sachlich, miteinander in engster Verbindung. Politik ist für ihn angewandte Ethik. Wann sein politisches Interesse zuerst erwacht ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Sicher wurde es erregt durch den Nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1775—83), gewaltig gesteigert aber durch die große Revolution. Damit in Einklang steht die Tatsache, daß seine beiden wichtigsten politischen Schriften — in unserem Bande als IV und V abgedruckt — zur Zeit, als die letztere

sich auf ihrem Höhepunkte befand (1793 und 1795), entstanden sind; worauf später (1797) die *Rechtslehre* folgte.

IV. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

Den äußeren Anstoß zu dieser Abhandlung gab die Polemik, welche der bekannte, auch von Kant persönlich hochgeschätzte Popularphilosoph Christian Garve kurz zuvor gegen die Methode der kritischen Ethik gerichtet hatte. Garve (1742—98), seit 1769 Professor in Leipzig, gehörte zu jenen durch die englisch-schottische Moralphilosophie beeinflußten Denkern, welche dem Menschen die Tugend predigen, weil sie ihn zur Glückseligkeit führt. Ihm war deshalb die Strenge des Kantischen Moralprinzips unsympathisch, und er erhob in seinen S. 73 genauer zitierten *Versuchen* usw. (1792) eine Anzahl Einwürfe gegen die kritische Philosophie, die den Kern von deren Methode betrafen. Bei dem Ansehen, das der würdige Leipziger Gelehrte in weiten Kreisen genoß, fühlte Kant sich veranlaßt, als Verteidiger seiner ethischen Grundsätze aufzutreten. Er beabsichtigte schon im Sommer 1792 eine solche Erwiderung, denn er kündigt bereits am 30. Juli d. J. Biester an: er werde ihm statt der religionsphilosophischen Abhandlung, die bei der Zensur die bekannten Schwierigkeiten fand, „eine andere, bloß moralische, nämlich über Herrn Garves in seinen Versuchen I. Teil neuerdings geäußerte Meinung von meinem Moralprinzip bald zuschicken". Aber er erweiterte das Thema, indem er die Differenz auf ihre Grundursache zurückführte: jene schon mit Aristoteles in die Philosophie eingedrungene unmethodische, weil irrigerweise zu einem Gegensatz gestempelte, Unterscheidung von Theorie und Praxis. Und er erweiterte zweitens das Anwendungsgebiet seiner Erörterung, indem er sie nicht bloß auf „die Moral überhaupt" beschränkte, sondern auf das Staats- und das Völkerrecht ausdehnte. So sind die drei Teile der vorliegenden Abhandlung entstanden, deren erster, wie gesagt, eine Replik gegen Garve darstellt, während die beiden anderen mehr äußerlich an Hobbes bzw.

Moses Mendelssohn anknüpfen. Wieviel Wert Kant auf den Zusammenhang des Ganzen legte, geht aus seinem gegen Biester geäußerten und von diesem auch erfüllten Wunsche hervor, daß der Aufsatz „ungeteilt in einem Stücke" abgedruckt würde (Biester an Kant, 5. Oktober 1793). Er nahm denn auch nicht weniger als 84 der freilich recht kleinen Seiten der *Berlinischen Monatsschrift* (Sept.-Heft 1793) ein.

Nach einer scharfsinnigen Einleitung (S. 69—72) über die Begriffe „Theorie" und „Praxis" nebst sachlicher Begründung der Dreiteilung behandelt also

a) Abschnitt 1 (S. 73—85):

Theorie und Praxis in der Moral überhaupt.

Erfährt auch der Kenner der kritischen Ethik in diesem Abschnitt nichts wesentlich Neues, so ist doch von Interesse, wie der Philosoph hier gewissermaßen eine authentische Darlegung und zugleich rückschauende Zusammenfassung seines Standpunktes gibt. Der Einwurf, gegen den er sie zu verteidigen hat, ist der alte und bis zum heutigen Tage unzähligemal wiederholte: daß ihr Rigorismus das natürliche Streben jedes Menschen nach Glückseligkeit ausschließe, ja verdamme. Kant zeigt demgegenüber, daß die strenge Scheidung von Pflicht und Glück im methodischen Interesse, um der Reinheit des sittlichen Prinzips willen, notwendig ist. Der Mensch braucht keineswegs seinem „natürlichen Zwecke", nämlich der Glückseligkeit, zu entsagen; denn das kann er gar nicht. Er soll nur die sittliche Idee „rein halten" und, wenn auch vielleicht volle Uneigennützigkeit des Handelns nie erreicht worden ist, noch erreicht werden wird, „zu jener Reinigkeit hinstreben": „das vermag er, und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug" (S. 80). Das „höchste Gut" besteht sogar auch für Kant in der Vereinigung von reinster Sittlichkeit und ihr entsprechender allgemeiner Glückseligkeit (S. 74); aber die Begünstigung von „Natur und Neigung" als Beweggründen sittlichen Handelns führt den „Tod aller Moralität" herbei.

Behandelte der erste Abschnitt die Ethik im allgemeinen

oder, wie Kant S. 71 sagt, die des Privatmanns, so der ausführlichere

b) Abschnitt 2 (S. 86—105):

Theorie und Praxis im Staatsrecht.

Wohl mehr der Symmetrie wegen trägt auch dieser zweite Aufsatz die Adresse eines Gegners: des damals fast nur durch seine Verteidigung des politischen Absolutismus bekannten Thomas Hobbes. Wenigstens wird der Name des englischen Philosophen erst gegen Ende des ganzen Abschnitts (S. 102) genannt. Und in Wirklichkeit ist Kant dem Engländer gar nicht so entgegengesetzt, als er selbst meint. Denn auch Hobbes verteidigt den Absolutismus nicht um seiner selbst willen, und gleich ihm vertritt auch der deutsche Denker einen Absolutismus des Gesetzes oder der Gesetzlichkeit. Man vergleiche seine Ausführungen mit unserer zusammenfassenden Darstellung von Hobbes' Staatsphilosophie (*Gesch. d. Philos. 4. Aufl. Bd. II, S. 32—34*). Freilich Kants Leitgedanke — und darum wollte er wohl Panier aufwerfen wider den Engländer — ist ein grundsätzlich verschiedener, nämlich am letzten Ende der der Volkssouveränität: „Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen" (S. 103). Hier ist er von Rousseau und der Französischen Revolution beeinflußt. Aus dem „reinen Rechtsbegriff" leitet er die drei politischen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit[1]) jedes Staatsbürgers ab.

So bleibt der Grundzug des Ganzen freiheitlich, und dies zu einer Zeit (1793), wo die meisten bereits ängstlich von den revolutionären Prinzipien des Nachbarlandes abzurücken

[1]) Die „Selbständigkeit" trat an Stelle des anfangs beabsichtigten dritten Schlagworts der Revolution: der „Verbrüderung" (*fraternité*). Vgl. *K. Vorländer, Kants Stellung usw. a. a. O. S. 225 Anm.* Die von R. Reicke herausgegebenen *Losen Blätter aus Kants Nachlaß* (Königsberg 1889ff.), denen diese Stelle entnommen ist, enthalten überhaupt manche interessante Vorarbeiten für diese wie für die folgende Abhandlung Kants.

begonnen hatten. Von Einzelheiten seien erwähnt: der scharfe Protest gegen die patriarchalische Regierungsart, gegen alle Standesvorrechte, gegen das Bestehen eines „Herrenstandes"; das Eintreten für die völlige Rechtsgleichheit aller Untertanen oder vielmehr „Staatsbürger", während allerdings die politische Gleichberechtigung auf die bürgerlich Selbständigen (die „Aktivbürger" der Französischen Republik) eingeschränkt wird und die „größte Ungleichheit in wirtschaftlicher Beziehung" (S. 89) überhaupt noch kein Problem für ihn bildet. Auffallend erschien schon den Zeitgenossen, selbst dem milden Garve[1]), die unbedingte Verwerfung jeder gewaltsamen Erhebung gegen die bestehende Verfassung (S. 97—102)[2]): selbst des Aufstandes der Schweiz oder der Niederlande gegen die habsburgische Tyrannei, d. i. Erhebungen, die zwei Jahrzehnte darauf der „Aufruf an mein Volk" gerade als Vorbilder für die Preußen von 1813 hingestellt hat. Mündlich hat sich der Philosoph in der Tat, und zwar noch 1798, anders ausgesprochen. Er erklärte damals nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Theologen Abegg den Aufstand in Irland gegen die Engländer ausdrücklich für „rechtsmäßig"; ja er „wünschte und hoffte", daß die Schotten mit den Irländern gemeinsame Sache machen möchten[3]). In unserem Aufsatz wird diese schroffe Ableh-

[1]) Vgl. dessen Brief vom 11. Okt. 1793 an Biester, den letzterer später dem Philosophen zuschickte. Garve gab seiner Anschauung bald darauf auch in einer besonderen Abhandlung: *Über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams* (im 2. Teil seiner *Vermischten Schriften*) Ausdruck.

[2]) Im Zusammenhang damit sei hier noch der Ausdruck *Joyeuse entrée* erklärt, den der Philosoph S. 99 als weiteres Beispiel anführt. Er bezieht sich auf die alte Verfassung Brabants, dessen Herzöge bei dem „frohen Einzug" in die Hauptstadt Brüssel die alten Gerechtsame der Stände zu beachten schwören mußten, widrigenfalls die Untertanen von der Pflicht des Gehorsams entbunden waren. Ihre Nichtbeachtung durch den fortschrittlichen Kaiser Joseph II. rief einen Aufstand der Belgier hervor. Darauf spielt die Anmerkung S. 100 in ihrer zweiten Hälfte („das angeführte Beispiel") an.

[3]) Über das interessante Tagebuch Abeggs und andere Zeugnisse desselben vgl. meinen Aufsatz im *März* vom 17. Mai 1913.

nung aller „Rebellion" nur durch so schwache Gegengewichte wie die „Freiheit der Feder" als „einziges Palladium der Volksrechte" (102) und den als wünschenswert bezeichneten „Geist der Freiheit" (108) eingeschränkt; während im *Ewigen Frieden* die Revolutionen doch als „Ruf der Natur" bezeichnet werden und eine nachträgliche Schmälerung ihrer politischen Folgen ebenfalls als sittlich unerlaubt hingestellt wird. Der letzte Grund für diese anscheinenden Abweichungen Kants von seinen freiheitlichen Prinzipien ist ein theoretischer: die gleiche Hervorkehrung des strengen Rechtsprinzips gegenüber allen Rücksichten auf Glück und Wohlergehen, die wir schon im ersten Teile seiner Gesamtabhandlung zu konstatieren hatten. Der Souverän, dessen Allgewalt er verficht, braucht gar nicht unbedingt eine physische Person zu sein: er ist die Personifizierung des Gesetzes, des Rechts, dessen Allgewalt notwendig ist, um das *Fiat iustitia pereat mundus* überall unnachsichtig zur Durchführung zu bringen.

c) Abschnitt 3 (S. 106—113):

Theorie und Praxis im Völkerrecht

kommt auf das schon in den geschichtsphilosophischen Aufsätzen der 80er Jahre (I und II dieses Bandes) behandelte Problem zurück: Findet ein Fortschritt der Menschheit im ganzen statt oder nicht? Mendelssohn hatte die Frage in seinem *Jerusalem* (s. S. 107) verneint, Kant bejaht sie mit Lessing. Und zwar werde, wie er bereits in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ausgeführt hatte, gerade die Not der ständigen Kriegsbereitschaft — 1793! — die Staaten allmählich, selbst wider ihren Willen, zu einer weltbürgerlichen Verfassung d. i. einem „gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht" (S. 110) zwingen, das dann einen allgemeinen Friedenszustand herbeiführen werde. Schließlich sei übrigens auch in der menschlichen Natur „immer noch" die Achtung für Recht und Pflicht lebendig; und so werde zuletzt auch hier die „Theorie", d. i. das, was sein soll, über das elende Ist, d. h. die „Praxis", siegen.

Kants Abhandlung erregte vielfaches Interesse. „Ihr letzter sachreicher Aufsatz im September," schreibt Biester noch sechs Monate später, „beschäftigt noch immer manche Köpfe und Federn" (an Kant, 4. März 1794). Weniger natürlich der erste, auf die allgemeine Moral bezügliche Abschnitt, da Kants ethische Grundsätze ja schon seit der *Grundlegung* (1785) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) weithin bekannt waren. Garve äußerte sich erfreut darüber, daß er durch seinen Aufsatz „einem Manne wie Kant Veranlassung gegeben habe, seine Gedanken über einen wichtigen Gegenstand vollständiger zu entwickeln". Und so sehr er auch dem größten Manne gegenüber die Selbständigkeit seines Denkens zu wahren suche, „mit ebensoviel Achtsamkeit und Vergnügen werde ich auch immer die Gegengründe gegen meine Meinung oder gegen meine Vorstellungsart anhören: am meisten von einem Manne, der auch in seinen Nebenideen so lehrreich ist wie Kant, und dessen moralische Tendenz mit meinen Gesinnungen so vollkommen übereinstimmt" (an Biester, 11. Oktober 1793). Biester aber äußerte (5. Oktober 1793) den Wunsch, Kant möge sich doch einmal den vor kurzem erschienenen Aufsatz von Schiller *Über Anmut und Würde* ansehen und „gelegentlich auf dasjenige Rücksicht nehmen, was er recht speziös über Ihr Moralsystem sagt, daß nämlich darin zu sehr die harte Stimme der Pflicht . . . ertöne, und zu wenig auf die Neigung Rücksicht genommen sei". (Kant kam dann in der Tat bei nächster Gelegenheit — in der 2. Auflage seiner *Religion innerhalb* usw. — auf Schillers Ansicht zu sprechen[1].)

Weit mehr beschäftigte begreiflicherweise das allgemeine Interesse der zweite Teil der Abhandlung, in welcher der Philosoph sich zum ersten Male in größerem Zusammenhange über seine politischen Anschauungen ausgelassen hatte; zumal in einer Zeit, wo die stürmischen Ereignisse im revolutionären Frankreich den praktischen Kommentar dazu

---

[1]) *Philos. Bibl.* Bd. 45, S. 22 Anm.; vgl. meine Einleitung zu Bd. 45, S. LVII—LVII und *Kant—Schiller—Goethe S. 19f.*

zu geben schienen. Kant hatte sich und hat sich auch noch später, und zwar privatim anscheinend noch viel schärfer als in der Öffentlichkeit[1]), sehr sympathisch über die Französische Revolution geäußert. Biester spricht nun gleich in seinem ersten Briefe (vom 5. Oktober 1793) seine Befriedigung darüber aus, daß der Philosoph dies ihm (Biester) von Anfang an unwahrscheinliche Gerücht durch seine Abhandlung widerlegt habe, in welcher gezeigt sei, wie die Revolution „selbst das allgemeine Staatsrecht und den Begriff einer bürgerlichen Verfassung auf das gröbste verletzet und aufhebt". Auch in seiner Berliner *Monatsschrift* benutzte er die Besprechung eines Aufsatzes von Zimmermann über die Trennung von Kirche und Staat in Nordamerika dazu, um darauf hinzuweisen, wie Kant gegenüber einem „verzärtelten" Jahrzehnt, das „die Worte: Obrigkeit, Untertan, Staatsoberhaupt, Gehorsam kaum mehr ohne Nervenzufälle anzuhören vermochte", wiederum die Stimme des strengen Rechtes habe ertönen lassen, wonach die Obrigkeit „das Schwert führt, um die Rechte eines jeden gegen jedes anderen Eingriff zu sichern"[2]).

Bedeutsamer war der im Dezemberheft desselben Jahrgangs veröffentlichte ausführliche (S. 518—554) *Nachtrag zu dem Räsonnement des Hrn. Professor Kant über das Verhältnis von Theorie und Praxis* von Friedrich (von) Gentz. Gentz (auch Genz) hatte 1783 als 19jähriger Jüngling begeistert zu Kants Füßen in Königsberg gesessen, und dieser den begabten jungen Mann „in seine nähere Bekanntschaft aufgenommen" (Kant an Mendelssohn, 16. August 1783). Gentz hatte dem verehrten Lehrer seine Erstlingsschrift dediziert (G. an Kant, 21. Februar 1784), 1790 bei der Korrektur der *Kritik der Urteilskraft* mitgewirkt und auch noch nach dem Ausbruch der Französischen Revolution seinem Liberalismus lebhaften literarischen Ausdruck gegeben. In

[1]) Vgl. meinen Aufsatz im *März* (s. oben S. XXIV).

[2]) a. a. O. Novemberheft S. 476f. Der Aufsatz ist zwar mit einem Pseudonym (E. v. K.), gezeichnet rührt aber von Biester selbst her, wie dieser am 4. März 1794 Kant mitteilt.

einem Aufsatz über den *Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts*, der April 1791 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien, hatte er gegen Möser und Garve ganz im Geiste Kants die aus der reinen Vernunft abzuleitenden natürlichen Rechte, d. h. Vernunft und Freiheit, als die Quelle auch aller bürgerlichen Rechte verfochten und jede historische Untersuchung bei Feststellung der Menschenrechte ausgeschlossen wissen wollen. Dann aber war ein Wandel in seiner Gesinnung eingetreten. Wenn auch noch nichts an den späteren frivolen *Spiritus rector* der Metternichschen Reaktion erinnert, so war doch sein Liberalismus sehr gemäßigt geworden. So ist denn sein Artikel, bei aller Hochachtung und Verehrung in der Form, im wesentlichen gegnerisch gehalten. Zwar könne, so führt er aus, eine völlig bewiesene Theorie nicht durch die Praxis wieder umgestoßen werden, wohl aber erweise sich die Theorie oft als nicht zureichend für die Praxis. Das zeige sich schon bei der praktischen Anwendung des Moralprinzips auf den Einzelmenschen, noch viel mehr aber in der Politik. Zur Durchführung der von Kant gewiß vortrefflich entwickelten Rechtsprinzipien seien nicht bloß Zwangsgesetze (wie auch Kant zugebe), sondern — was der Philosoph gar nicht geleugnet hatte — Organisation der Regierung, reiche Erfahrung und Menschenkenntnis sowie Studium der gesellschaftlichen Verhältnisse und eine Reihe praktischer Versuche nötig. Das beste Mittel, um einen Staat zu reformieren, sei, da jede gewaltsame Erhebung ja auch nach Kant verworfen werden müsse: durch eine „gute Konstitution" vorbeugend zu wirken und diese allmählich zu verbessern, unter Zustimmung der höchsten Macht. Was Einzelheiten betrifft, so erklärt sich Gentz gegen Abschaffung des Erbadels und gegen Aufhebung der Prärogative der Königsfamilien. Das Prinzip der Gleichheit sei überhaupt, wenn man es nicht rein rechtlich fasse, sehr gefährlich. Man könne dann auch andere Ungleichheiten, wie die des Vermögens, antasten: „eine Vermessenheit, zu welcher sich schon mehr als ein blinder oder treuloser Verteidiger der Menschen-

rechte emporgeschwungen hat“ (S. 534). Überhaupt zeigt sich Gentz als gereizter Gegner der Revolution, während er Kants Theorie scheinbar zunächst zustimmt. Kants „reines Staatsrecht“ enthalte „die vollständige Theorie der so häufig gerühmten und so wenig verstandenen Rechte des Menschen: wovon die großsprecherischen Gesetzgeber Frankreichs, welche die leidende Menschheit mit einem Traume von Genesung äfften, um sie gleich darauf verdoppeltem Elende zu überantworten, so manche hochtönende und nichtsbedeutende Deklaration aufgestellt haben; und welche aus dem stillen und bescheidenen Räsonnement des deutschen Philosophen ohne alles Geräusch in prunkloser, aber durchaus vollendeter Gestalt hervorgehen“ (535f.). Aber Kants staatsrechtliche Theorie, so schließt der 2. Abschnitt, tauge eben „noch nicht“ für die Praxis (552). Seine Überzeugung von einem unaufhörlichen Fortschritt des ganzen Menschengeschlechtes zum Guten habe Kant mit Recht der Pflicht, an solcher Verbesserung mitzuwirken, untergeordnet (553f.).

Es ist schade, daß wir auf diese immerhin beachtenswerte Kritik des einstigen Schülers — die Freiheit der Feder als das „einzige Palladium“ der Volksrechte ohne Sicherung durch feste Verfassungsbestimmungen hält er mit Recht für einen „zerbrechlichen Stab“ (551) u. a. m. — keine Antwort besitzen. Vielleicht wirkte das Urteil Biesters und anderer von diesem befragter Kritiker mit, wonach Gentz zwar ein „guter Kopf“, aber in diesem Aufsatz nicht tief gedrungen sei, z. B. nicht ausgeführt habe, wie eine Konstitution zu machen sei, wer sie machen solle, und mit welchen rechtlichen Mitteln sie aufrecht erhalten werden könne. In der Hauptsache aber lehnte der Philosoph die von Biester angeregte Erwiderung, die sich dann auch auf einen zweiten, im Februar 1794 erschienenen Gegenartikel des Professors Rehberg in Göttingen erstreckt hätte, aus den Gründen ab, die er in einem Briefe an Biester vom 10. April 1794 entwickelt, und die zugleich die Tendenz dieses zweiten Artikels genügend beleuchten. Bei der Durchlesung von Rehbergs Abhandlung habe er gefunden: „daß für den un-

endlichen Abstand des Rationalism vom Empirism der Rechtsbegriffe die Beantwortung seiner Einwürfe zu weitläuftig, bei seinem Prinzip des auf Macht gegründeten Rechts der obersten Gesetzgebung zu gefährlich und bei seiner schon entschiedenen Wahl der zu nehmenden Partei vergeblich sein würde; daß aber ein Mann von 70 Jahren sich mit beschwerlichen, gefährlichen und vergeblichen Arbeiten abgebe, kann ihm billigermaßen nicht zugemutet werden". Was er sodann sachlich bemerkt, kann auch als Erwiderung auf Gentzens Haupteinwurf, von der mangelnden „Zulänglichkeit", gelten: „Hr. Rehberg will den eigentlichen Juristen (der in der Wage der Gerechtigkeit der Schale der Vernunftgründe noch das Schwert zulegt) mit dem Rechtsphilosophen vereinigen, wo es dann nicht fehlen kann, daß jene gepriesene der Theorie zur Zulänglichkeit (dem Vorgeben nach, aber eigentlich um jener ihre Stelle zu vertreten) so notwendige Praxis nicht in Praktiken ausschlage."

Um dem „beständigen Lärm über einerlei Sache eine Diversion zu machen", sandte der Philosoph statt einer Entgegnung vielmehr etwas ganz Unpolitisches (*Etwas vom Einflusse des Mondes auf die Witterung*) für die Monatsschrift ein und kündigte eine weitere Abhandlung anderen Inhalts an. Eine Weiterführung seiner politischen Gedanken, vor allem des Schlußgedankens (S. 112f.), gab schon im folgenden Jahre eine neue Abhandlung: die Schrift *Zum ewigen Frieden.*

V. Zum ewigen Frieden.

Vgl. F. Staudinger, Kants Traktat zum ewigen Frieden. Kantstud. I, S. 301—314, wo auch andere Literatur erwähnt ist, u. a.: L. Stein, Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage. Berlin 1896. Vgl. auch Kehrbachs Vorrede zu seiner Sonderausgabe der Schrift (Reclam) 1881.

Die große Abhandlung über Theorie und Praxis hatte mit der Aussicht auf einen durch eine „weltbürgerliche Verfassung" herbeigeführten allgemeinen Friedenszustand geschlossen. Die neue Schrift knüpft sachlich unmittelbar an diesen Gedanken an. Die Idee lag, trotz oder vielleicht eben

wegen des Kriegslärms, der seit einigen Jahren Europa durchtobte, und den alle Einsichtigen müde waren, in der Luft. Auch Herder bezeugt gleichzeitig in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität*, daß viel von Entwürfen „zum ewigen Frieden" gesprochen werde, den auch er mit warmen Worten pries. Und der am 5. April 1795 zwischen Preußen und der Französischen Republik geschlossene Baseler Friede schien in der Tat sogar einem Teil der praktischen Politiker die Einleitung zu einem allgemeinen Frieden zu bilden. Kant, der selber sehr erfreut über diesen Friedensschluß war, überraschte bereits am 13. August 1795 seinen Verleger Nicolovius mit dem Angebot seiner neuen Schrift: „Wenn Ew. Hochedelgeb. eine Abhandlung, die auf weißem Druckpapier etwa fünf Bogen austragen dürfte und vor Ende künftiger Woche Ihnen im *Mspt* überliefert werden kann, zur nächsten Michaëlismesse fertig schaffen können und mir für jeden Bogen pro *honorario 10 rthlr.* (unter der gewöhnlichen Bedingung eben desselben *honorars* bey jeder neuen Auflage) zugestehen, so können Sie für diese nächste Messe unter der Rubrik der fertig gewordenen Schriften setzen lassen:

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf
von Immanuel Kant."

Nicolovius antwortet noch am selben Vormittag zustimmend. Er werde noch am gleichen Morgen den Philosophen besuchen, um von ihm nähere Bestimmung betr. des Formats und die Erlaubnis zum sofortigen Druck einer doppelten Auflage einzuholen, „da eine einfache nur zu kurze Zeit vorhalten möchte" (Briefw. III, S. 35f.). In der Tat erschien denn auch die Schrift bereits zur Michaelismesse, also Herbst 1795, und zwar nach Schubert in der starken Auflage von 1500 Exemplaren, die gleichwohl schon in kurzer Zeit vergriffen war, obwohl Nicolovius im selben Jahre noch einen zweiten, einige geringfügige Abweichungen enthaltenden Abdruck veranstaltete. Im nächsten Jahre kam dann eine durch einen ‚Zusatz' (S. 148—150) vermehrte, ebenso starke zweite Auflage heraus.

Der Verfasser bezeichnet seine Abhandlung in der Überschrift als „philosophischen Entwurf", in einem Briefe vom 15. Oktober d. J. an Kiesewetter sogar als *reveries* (Träumereien); wie er denn auch in der kurzen Einleitung (S. 117) von dem „süßen Traum" der Philosophen spricht und sich wider „alle bösliche Auslegung" dadurch gesichert haben will, daß er erklärt, seine „Meinungen auf gut Glück gewagt und öffentlich geäußert" zu haben. Trotz dieses ironischen Tons ist der Grundcharakter der Schrift nach Form und Inhalt durchaus ernst, wie wir insbesondere aus einer rückschauenden Stelle seiner *Rechtslehre* noch sehen werden. Die Abhandlung selbst ist in der Form eines Friedensvertrags gegliedert. Der erste Abschnitt zerfällt in sechs „Präliminar"-, der zweite in drei „Definitiv"-Artikel. Dann folgt ein „Zusatz", zu dem in der zweiten Auflage als zweiter Zusatz ein „Geheim-Artikel" — vielleicht nach dem berüchtigten Muster des Baseler Friedens? — hinzugefügt wurde. Den Schluß bildet ein ausführlicher „Anhang" mit zwei Unterabschnitten.

Die Präliminar-Artikel (S. 118—124) schweben keineswegs in der Höhe philosophischer Abstraktion, sondern gehen auf sehr praktische, zum größten Teil auch heute noch sehr wirkliche Dinge, die der „ewige Frieden" aus der Welt schaffen will: Jesuitische Friedensschlüsse, bei denen beide Teile in Wahrheit nur auf die Gelegenheit zu einem neuen Kriege lauern; Verschenkung, Vererbung, Tausch von Ländergebieten; Vermietung von Truppen (Dinge, wie sie sämtlich damals an der Tagesordnung waren); stehende Heere an Stelle der zum Verteidigungskrieg völlig ausreichenden Miliz; gewaltsame Einmischung in die Verfassung und Regierung anderer Staaten; Benutzung von Verrätern, Spionen, Meuchelmördern u. dergl. — Theoretischer gehalten sind die drei Definitiv-Artikel (S. 125—139), welche die Probleme von *Theorie und Praxis* weiter behandeln. Der erste bezieht sich auf die innere Politik: die Verfassung in jedem Staate soll „republikanisch" sein, d. h. die ausführende Gewalt (nach Montesquieu) von der gesetzgebenden trennen und letztere

der Volksvertretung anvertrauen. Zum ewigen Frieden kann das allein führen, daß die Entscheidung über Krieg und Frieden in die Hände des Meistbeteiligten, des ganzen Volkes, gelegt wird. Ein zweites Mittel dazu ist die Erstrebung eines Friedensbundes freier Staaten (europäische Politik). Und, weil „die Rechtsverletzung an einem Erdenpunkte heute an allen gefühlt wird", so setzt der dritte Artikel ein „Weltbürgerrecht" fest, das alle räuberische, nur nach außen heuchlerisch verkleidete Kolonialpolitik, wie sie auch zu Kants Zeiten gang und gäbe war, ausschließt und den „ungeschriebenen Kodex" des Staats- und Völkerrechts zum „öffentlichen Menschenrechte überhaupt" erweitert (Weltpolitik). — Der „erste Zusatz" (S. 139—148) führt geschichtsphilosophische Gedanken der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* usw. weiter: Eine Garantie dafür, daß es schließlich einmal zu einem solchen Friedenszustand kommen wird, bietet „die große Künstlerin Natur" (S. 139), d. h. der Lauf der geschichtlichen Dinge selbst, indem der „Mechanismus" der menschlichen Selbstsucht zuletzt zur Aufrichtung eines Staats-, Völker-, ja Weltbürgerrechtes treibt; wozu dann des Menschen Pflicht tritt, auf diesen ihm von seiner eigenen Vernunft aufgegebenen Zustand hinzuarbeiten (S. 145, 148). — Der in der zweiten Auflage hinzugekommene „Geheimartikel" (S. 148—150) verwandelt den bekannten Satz aus Platos Republik von den Philosophen als Königen in die bescheidenere Forderung, daß in Sachen des Friedens Philosophen von den Machthabern wenigstens gehört werden sollen[1]).

Am meisten philosophischen Charakter trägt der Anhang, der in seinen beiden Abschnitten das Verhältnis der

[1]) Kant polemisiert dabei vermutlich gegen den auch als Epigrammendichter bekannten Mathematiker A. G. Kästner in Göttingen, der 1793 in einer Broschüre: *Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller, Empörungen zu bewirken* gegen diejenigen „deutschen Schriftsteller" zu Felde gezogen war, die „an dem Zustande ihres Vaterlandes kippeln" wollten, je „nachdem es Mode war, Pädagogie, Aufklärung, kritische Philosophie, Menschenrechte schrieben" und damit „was Ernstliches zu tun glaubten" (*Lose Blätter* I, S. 148f. Anm.).

Politik zur Moral, im ersten (S. 151—163) die „Mißhelligkeit", im zweiten (S. 163—169) die „Einhelligkeit" beider behandelt. Der Kerngedanke läßt sich in den Satz zusammenfassen: Die wahre Politik kann keinen Schritt tun, ohne vorher der im Rechtsbegriffe verkörperten Moral gehuldigt zu haben (vgl. bes. S. 162). Ob zum Maßstab des öffentlichen Rechts, wie der Philosoph meint, das Prinzip der „Publizität" (S. 163ff.) genügt, ist eine andere Frage. Jedenfalls, so lautet der Schlußgedanke der ganzen Abhandlung, wird die Folge der zu hoffenden „ins Unendliche fortschreitenden Annäherung" an einen solchen Zustand des öffentlichen Rechts — der ewige Friede sein: keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt (169).

Schon aus dem raschen Absatz der ersten Auflage läßt sich schließen, daß Kants Schrift viel gekauft wurde. Bei Kants Anhängern fand sie begeisterten Beifall. So schreibt Kiesewetter aus Berlin am 5. November 1795: „Ich habe den Inhalt derselben verschlungen, Ihre Offenheit hat mich entzückt." Erhard in Nürnberg am 15. November: „Ihr ewiger Friede hat mir unendliche Freude gemacht." Die Schriftstellerin Sophie Mereau aus Weimar im Dezember: „Welche edle Humanität atmet aus Ihrem ewigen Frieden! Welche Hoffnungen wissen Sie in den Herzen aller gutmütigen Menschen zu entzünden!" Der Theologieprofessor Stäudlin aus Göttingen 6. März 1796: „Die Schrift wird die Aufmerksamkeit der Nationen einernten und auf entfernte Geschlechter hinwirken. Eine lehrreiche Lektion für Fürsten und Minister sowie für den Untertanen, wird sie helfen, die Politik der Moral zu unterwerfen und die Menschen der brüderlichen Vereinigung näher zu bringen. Die Schrift aus Ihrer Hand zu besitzen, soll mir immer unvergeßlich sein." Kiesewetter arbeitete im Frühjahr 1797 an einem Kommentar zu dem „Werkchen", worin er „die darin enthaltenen Sätze aus dem Natur- und Völkerrecht" nach Anleitung von Kants inzwischen

erschienener *Rechtslehre* „auseinandersetzte und erläuterte". Er wollte Kant das Manuskript, sobald es fertig sei, zuschicken, zur Prüfung, ob es den Druck verdiene (vgl. Kiesewetter an Kant, 11. April 1797); zu letzterem scheint es indes nicht gekommen zu sein.

Natürlich fehlte es auch nicht an Gegnern. Derselbe Kiesewetter schreibt in jenem ersten Briefe über die Stellung der Berliner: „Daß Ihre Schrift hier nicht bei allen gleiche Aufnahme finden würde, ließ sich zum voraus vermuten. Herr Genz, der Übersetzer des Mallet du Pan, der vielleicht fühlt, daß das, was Sie von seinem Helden gesagt haben[1]), auch auf ihn angewandt werden könnte, hat eifrig dagegen gesprochen und wird vielleicht dagegen schreiben; sowie er ehemals gegen Ihren Aufsatz in der Berliner Monatsschrift schrieb."[2]) Auch ein pensionierter Göttinger Professor Meyer wolle gegen ihn schreiben. Doch um „diese Menschen" solle sich der Philosoph nicht kümmern: „Sie haben den herzlichen Dank aller Gutgesinnten; und ich wünschte nur Ihnen beschreiben zu können, mit welchem innigen Entzücken unsere besten Köpfe Ihre Schrift gelesen haben. Die Nachwelt wird es Ihnen erst danken, wenn sie die Früchte Ihrer Arbeit genießen wird" (*Briefw. III, S. 47f.*). Auch Erhard berichtet von Gegnern; ja es habe gar „Menschen" gegeben, die Kants Schrift „mit dem Friedensprojekt des S. Pierre ins Gleiche setzen konnten. . . . Aber es wird noch anders werden, und diese Aussicht, die mir immer heller wird, ist mein Trost und meine Freude" (ebd. S. 51). Ein Franzose Sylvestre Chauvelot — anscheinend ein Emigrant — zog in einem in der Akademieausgabe von Kants Werken über 12 Seiten zählenden, über alle möglichen Seiten von Kants Philosophie sich verbreitenden Schreiben (Braunschweig, 18. November 1796) die nämliche Parallele: Kants Idee sei ein Traum, und zwar

[1]) S. 130A. unserer Ausgabe.

[2]) Über *Theorie und Praxis;* vgl. oben S. XXXIff. Gentz hat dann in der Tat seine Absicht ausgeführt, aber erst später. Sein Aufsatz *Über den ewigen Frieden* erschien 1800 im 3. Bd. des *Histor. Journals.*

der des guten Abbé de Saint-Pierre. Kant habe durch seine Schrift bewiesen, daß er mehr mit den Toten als mit den Lebenden verkehrt, daß er und sein Vorgänger eine Reise ins Land der Chimären angetreten hätten usw. usw. (a. a. O. S. 114—117).

Die Besprechungen, die in allen größeren deutschen Zeitschriften[1]) erschienen, waren sehr ausführlich und dabei durchweg günstig. So nannte z. B. die *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* (Bd. 25) die Abhandlung „ein Meisterstück des Königsberger Weisen, worin Gründlichkeit, Gedankenfülle, lichtvolle Darstellung, ernster Witz und edle Freimütigkeit auf das glücklichste miteinander vereinigt sind". Jakob (Halle) wies in seinen *Annalen der Philosophie* die schon damals üblichen Einwürfe: „Kants Vorschläge seien unausführbar, ohne Sachkenntnis, fromme Wünsche, es würde immer Krieg bleiben" u. ä., mit den Worten zurück: die „Männer und Weiber", die solche triviale Einwände erhöben, sollten doch bedenken, daß Kant wenigstens ebenso klug wie sie sei und dennoch seine Schrift geschrieben habe, weil er eben das Sollen der Wirklichkeit entgegenstellen wollte.

Allerdings waren selbst manche an sich der kritischen Philosophie günstig Gesinnte, wie Wilhelm von Humboldt und G. Körner, von der Schrift nicht begeistert. Der erstere wollte „keine einzige neue Idee" darin gefunden haben, denn selbst der Grundsatz einer Politik *a priori* sei durch Kants frühere Schriften gegeben. Lieb sei sie ihm trotzdem „wegen des treuen und interessanten Bildes, das sie von der Individualität ihres Verfassers gebe". Stellenweise sei sie auch „sehr genialisch und mit vieler Phantasie und Wärme geschrieben". Ihn störe aber ein „manchmal wirklich zu grell durchblickender Demokratismus", der gewiß auch nicht nach dem Geschmack Schillers sei (Humboldt an Schiller, 30. Okt. 1795). Ähnlich schreibt er am 11. Dezember d. J.: „Sein Friede wird Sie schwerlich sehr befriedigt haben. Wenig-

[1]) Die Namen derselben s. in Kehrbachs Sonderausgabe der Schrift (*Reclam*) S. XI.

stens hat er auf mich keinen großen Eindruck gemacht. Neue Ideen sind fast keine, und mehreres scheint mir auch ganz willkürlich und gewagt. Allein ein großes Vergnügen hat mir die Schrift doch durch viele originale, witzige und charakteristische Wendungen gemacht." Und Körner schrieb acht Tage später in ähnlichem Sinne: „Was hältst Du von Kants neuester Schrift: *Zum ewigen Frieden*? Mich hat sie weniger befriedigt. Kant scheint hier nicht in seinem Fache zu sein. Aus einseitigen Beobachtungen folgert er Sätze, die eine strenge Prüfung nicht aushalten. Der Vortrag ist hier und da sehr geistvoll, auch sogar launig, aber an anderen Stellen wieder sehr vernachlässigt" (Körner an Schiller, 18. Dezember 1795). — Schiller aber, der also apostrophierte Dichter-Philosoph, hat sich „Kants kleine Schrift" zwar anscheinend Anfang Dezember angeschafft, aber am 21. Dezember „hat sie mein Buchbinder noch", ja auch am 7. Januar 1796 hat er sie noch nicht einmal — gelesen! Humboldt gegenüber berührt er, obwohl er ihm gerade in dieser Zeit mehrere sehr ausführliche Briefe geschrieben, die Sache überhaupt nicht. Gegen Körner entschuldigt er sich mit seiner allerdings sehr angespannten Tätigkeit als *Horen*-Redakteur; am 7. Januar bittet er ihn, die ihm von Körner zugesandten „Bemerkungen" über Kants Schrift noch „einige Zeit" behalten zu dürfen, da er letztere selbst noch nicht gelesen. In den späteren Briefen ist keine Rede mehr davon.

Ihrem internationalen Charakter entsprechend, wirkte die Schrift mehr wie alle anderen kleineren Schriften Kants, auch über die deutschen Grenzpfähle hinaus. Vor allem in dem Lande der neuen Ideen: Frankreich. Kosmopolitischer, als heute der deutsche Durchschnittsgelehrte zu sein pflegt, schrieb Kiesewetter, der doch mehrjähriger Lehrer königlich-preußischer Ministersöhne, Prinzessinnen und Hofdamen war, an Kant: „Aber leid tut es mir, daß diese Schrift nur den Deutschen bekannt werden sollte, es finden sich unter uns noch manche Hindernisse, ich will nicht sagen die Wahrheit zu erkennen, aber doch sie auszuüben; gewiß würde

diese Schrift bei jener großen Nation, die so manche Riesenschritte auf dem Wege der politischen Aufklärung gemacht hat, viel Gutes stiften." Er wolle daher einen „hoffnungsvollen jungen Mann", Freund und Verehrer der Kantischen Lehre, der kürzlich nach Paris gegangen sei, um dort kritische Philosophie zu lehren, anregen, sie zu übersetzen und dort bekannt zu machen; „ich bin überzeugt, die Schrift wird ihr Glück machen und Sie, edler Mann, werden mächtig zum ewigen Frieden beitragen" (an Kant, 5. Nov. 1795). Vielleicht war der „hoffnungsvolle junge Mann" ein Herr von Bielefels, den ein geborener Ostpreuße und nunmehriger „Bürochef" im Wohlfahrtsausschuß C. Theremin am 10. Nivose IV (1. Januar 1796) bei Sieyes traf, welcher letztere durch die beiden Deutschen für Kants Philosophie interessiert wurde. (Näheres s. bei *Vorländer, Kants Leben*, S. 174f.) Wirklich erschien 1796 in Paris eine französische Übersetzung von Jansen und Peronneau, nachdem schon 1795 eine solche in Bern unter dem Titel *Projects* (!) *de paix perpétuelle* herausgekommen war. Diese letztere hatte aber den Text so schlecht und verstümmelt gebracht, daß Verfasser und Verleger alsbald für eine unter ihren Augen in Königsberg bei Nicolovius selbst erscheinende sorgten, die bereits den 2. Zusatz der 2. Auflage enthielt (s. das Verzeichnis der Ausgaben unter *Textphilologisches*), die freilich in Paris als hart empfunden wurde. Gewiß wurde sie auch in Westdeutschland in dieser Gestalt gelesen; denn Sömmering schreibt am 27. Februar 1796 aus Frankfurt a. M.: „Wir freuen uns hier sämtlich auf die französische Ausgabe Ihres unübertrefflichen Werks zum Ewigen Frieden, welche uns hier mehr am Rhein interessieren muß. Gewiß wünschen wir ihm von ganzer Seele Beherzigung" (Briefw. III, S. 60).

Kiesewetter hat 1797 unter seinen Zuhörern noch zwei weitere Übersetzungen angeregt: eine dänische durch den Arzt der Dänischen Gesandtschaft in Berlin, einen „trefflichen Kopf", und eine schwedische durch einen jungen schwedischen Gelehrten. Eine dänische Übersetzung mit Kommentar ist denn auch in einem ersten Hefte in Kopen-

hagen erschienen, allerdings schon mit der Jahreszahl 1796 (s. u.); während A. Vannérus in seiner genauen Bibliographie schwedischer Kantliteratur seit 1786 (*Kantstudien* VI, 244ff.) nur eine schwedische Rezension (keine Übersetzung) der Schrift aus dem Jahre 1796 erwähnt. — Dagegen erschien 1798 in London eine englische Übersetzung in der zweibändigen Ausgabe von *Kants Essays and Treatises*, also Kants kleinerer Aufsätze und Abhandlungen, die A. F. M. Willich herausgab, und die von den in unserem Bande vereinigten Schriften auch Nr. I, III, IV, VIII und IX enthält. Eine mit Polemik angefüllte „Fortsetzung" gab H. Heynich unter dem Titel: *Imm. Kants philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden. Fortgesetzt von H. H****ch. Germanien. 1797* heraus. Als Kuriosum sei endlich die merkwürdige Tatsache erwähnt, daß der bekannte und Kant befreundete Reformpädagoge J. H. Campe in Braunschweig im 3. Bande seiner *Beiträge zur weiteren Ausbildung der deutschen Sprache* (S. 109—128) einen Abdruck der Kantischen Schrift unter Ausmerzung aller ihm entbehrlich scheinenden Fremdwörter veranstaltete.

Sein eigenes Urteil aber über die Art, wie er seine Abhandlung aufgefaßt wissen wollte, hat der kritische Philosoph nicht viel länger als ein Jahr nachher in authentischer Weise im „Beschluß" seiner *Rechtslehre* kundgegeben: „Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen; sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der

Maxime, dahin unablässig zu wirken, denn diese ist Pflicht" (*Philos. Bibl. Bd. 42, S. 185.* Die Sperrungen rühren von uns her).

VI. Rezension von G. Hufelands „Naturrecht".

Am 20. September 1785 machte Kants begeisterter Anhänger (vgl. Einl. zu II) Professor Schütz in Jena den Philosophen auf eine demnächst herauskommende „Abhandlung über die Quellen des Naturrechts von einem Herrn D. Hufeland, einem guten Kopfe" aufmerksam, in der „Ihre Prinzipien oft mit gebührendem Ruhme angeführt werden". Am 11. Oktober sandte sie ihm der Verfasser selbst mit einem verehrungsvollen Begleitschreiben ein. Es war der Dr. der Weltweisheit und beider Rechte Gottlieb Hufeland — nicht zu verwechseln mit seinem bekannteren medizinischen Vetter, dem Verfasser der *Makrobiotik* und späteren Korrespondenten Kants —, geboren 1760 und seit kurzem Privatdozent, seit 1788 Professor der Rechte in Jena, der auch aus Schillers Briefwechsel bekannt ist. Vom Winter 1786 an erscheint er in Schütz' Briefen an Kant als des ersteren „Hausgenosse und treuer Gehilfe" bei der Redaktion der Allgemeinen Literaturzeitung (Briefw. I, 446). Schiller schreibt von seiner ersten Bekanntschaft mit ihm an Körner: „Den größten Teil der Literaturzeitung besorgt *D.* Hufland [*sic!*] mit ihm (sc. Schütz), ein vortrefflicher Kopf, in welchem vielleicht ein großer Mann schlummert. Ein still denkender Geist voll Salz und tiefer Forschung. . . . Auch mit diesem bin ich recht gut bekannt geworden" (Weimar, 29. Aug. 1787).

Dieser junge Gelehrte also schickte am 11. Oktober 1785 seine Erstlingsschrift, den im gleichen Jahre bei Göschen in Leipzig erschienenen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts,* dem Königsberger Philosophen zu. Mit dieser noch „sehr mangelhaften" Arbeit wolle er ihm „öffentlich ein Dankopfer" für seine ihm unschätzbaren Belehrungen bringen. Eine besondere Antwort auf seinen Brief erwarte er bei Kants „für die Menschheit so äußerst wichtigen Geschäften" nicht. Aber vielleicht würden dessen bevorstehende

Arbeiten auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, denen er „mit der größten Erwartung“ entgegensehe, die nämliche Materie berühren. Am 13. November 1785 „wiederholte“ Schütz seine Bitte, Hufelands Buch womöglich bald nach Anfang des nächsten Jahres besprechen zu wollen. „Wollen Sie sich mit einem Auszuge des Buches nicht bemühen, so setzen Sie nur auf ein Blatt *Notanda* mit Anführung der Seitenzahlen, und ich will diese hernach in die Form einer ordentl. Recension bringen; so ersparen Sie Zeit, und das Publikum und der Verf. haben doch das Vergnügen, Ihre Belehrung dabei zu genießen.“ Indes der Philosoph scheint ohnedies Interesse für das Buch gefaßt zu haben. Er hat es anscheinend auch Hamann zugestellt, der am 17. November 1785 darüber an Scheffner schreibt: „Unser Kant . . . hat kürzlich einen Versuch über den Grundsatz des Naturrechts von einem Dr. phil. et j. u. G. Hufeland erhalten, in dem er fast auf allen Seiten . . . angeführt wird. Der Mann hat Belesenheit und eine gewisse Evolutionsgabe, aber nicht in dem guten Verstande, der Ihrem Geschmack Genüge tun würde.“ Der Philosoph schätzte die Schrift wohl höher ein, denn er antwortete zu Anfang des neuen Jahres dem jungen Privatdozenten in einem sehr schmeichelhaften Brief, von dem leider nur folgendes kurze Bruchstück erhalten ist: „. . . Dieses Werk, das Ihren Einsichten Ehre macht, ist mir von der Seite des Einflusses, den Sie meinen kleinen Bemühungen darauf eingeräumt haben, schmeichelhaft; die Mißhelligkeiten, die zwischen unseren beiderseitigen Beurteilungen hin und wieder noch übrig bleiben, werden sich wohl . . . (*vermutlich*: beseitigen lassen)“ (*Briefw. I, 407*). Und vor allem, er überwand seine Scheu vor dem Rezensieren und schickte seine Besprechung, an die Schütz im Februar nochmals erinnert hatte, bald ein, so daß sie in der Nr. 92 der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung vom 18. April 1786 veröffentlicht werden konnte.

Sie ist das Muster einer guten Rezension: indem sie der Person wie der Sache des Autors gerecht wird, ohne doch das, was den Rezensenten von dem Standpunkt des ersteren

trennt, zu verhehlen. Uns interessiert heute natürlich nicht mehr das System Hufelands, sondern die Stellung des kritischen Philosophen. Dieser hält gegenüber dem materialen Vervollkommnungsprinzip des Jenensers seine formale Ethik des freien Willens fest, dringt, gegenüber dessen Begründung des Naturrechts auf die moralische Verbindlichkeit, auf reinliche Scheidung zwischen „Rechtsgrund" und „ethischen Fragen" und betont schließlich — ganz im Gegensatz zu dem Bild, das sich viele von dem „abstrakten Theoretiker" Kant machen — die Notwendigkeit der Erprobung solcher „Erkenntnis aus bloßen Begriffen", zumal in Rechtsfragen, an den daraus möglichen Folgerungen (175f.). Mit dem Tone warmer und doch jede Phrase verschmähender Anerkennung, der die ganze Besprechung durchzieht, konnte jedenfalls der junge Rechtsphilosoph sehr zufrieden sein. Das gute Verhältnis zwischen beiden läßt sich denn auch an den zwischen Jena und Königsberg gewechselten Grüßen beider noch Jahre hindurch in Kants Briefwechsel verfolgen. Im Herbst 1789 machte Hufeland sogar von einer Reise nach Danzig einen Abstecher nach Königsberg und brachte an Schiller eine Empfehlung von Kant mit (Schiller an Karoline v. Beulwitz, 4. November 1789). Und die letzte Empfehlung Kants an Hufeland, von der wir wissen, steht in dem einzigen Briefe, den der kritische dem Dichter-Philosophen geschrieben hat (Kant an Schiller, 1. März 1795).

C. Kleine Aufsätze zur angewandten Ethik.

VII. Rezension von Schulz' ‚Sittenlehre für alle Menschen'. (1783.)

Über J. H. Schulz' Persönlichkeit vgl. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh. III 2, S. 228—232.

Der heute verschollene theologische Aufklärer, dessen Buch Kant in dieser Rezension besprochen hat, war seinerzeit eine bekannte Persönlichkeit. Johann Heinrich Schulz, ge-

boren 1739, Prediger in Gielsdorf bei Berlin, trat in unerschrockener, ja ungestümer Weise für seine Überzeugung ein, wonach nur die Moral allgemein verbindlich sei, nicht dagegen Religion oder kirchliche Lehrmeinung. Um seine weltliche Auffassung des geistlichen Amtes auch äußerlich zu zeigen, betrat er die Kanzel nicht mit der üblichen Perücke, sondern mit dem bei den Weltleuten Mode gewordenen Zopf und blieb auch trotz aller behördlichen Anfechtungen bei dieser selbsterwählten Neuerung, so daß er unter dem Namen ‚Zopf-Schulz' bekannt ward. Auf Grund seines zunächst anonym erschienenen, aber bald bekannt gewordenen *Versuchs einer Anleitung zur Sittenlehre* usw. (den genauen Titel s. S. 181) — der 1. und 2. Teil erschien 1783, der 3. und 4. 1790 — von dem brandenburgischen Oberkonsistorium zur Verantwortung gezogen, war er von Friedrich dem Großen selbst in Schutz genommen worden. Als jedoch Friedrich Wilhelm II. den Thron bestiegen und Wöllner im Juli 1788 sein berüchtigtes Religionsedikt erlassen hatte, leitete das Konsistorium ein neues Verfahren mit dem Ziel der Amtsentsetzung gegen ihn ein. Der wackere Mann bekannte sich freimütig zu der Meinung, daß er nur diejenigen Lehren für nützlich halte, die zur moralischen Besserung des Gemüts dienten, dagegen solche wie die Gottheit oder den Opfertod Christi weder glaube noch lehre. Das Kammergericht, an das er Berufung einlegte und eine Verteidigungsschrift einschickte, fragte bei dem Oberkonsistorium an, ob Schulz von den Grundwahrheiten des Christentums oder nur von denen des lutherischen Bekenntnisses abweiche, und urteilte dann, er sei zwar nicht als Pfarrer einer lutherischen, wohl aber einer christlichen Gemeinde überhaupt im Amte zu dulden. Trotzdem und obwohl seine Gemeinde sich für ihn erklärte, verfügte der König seine Amtsentsetzung. Er hat dann noch in aller Stille bis 1823 gelebt. Außer dem von Kant besprochenen Buche veröffentlichte er 1788 eine weitere, noch radikalere Schrift, die schon in ihrem Titel ihren Standpunkt verrät: „Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion;

nebst genauer Bestimmung der Begriffe von Theologie, Religion, Kirche und protestantischer Hierarchie und des Verhältnisses dieser Dinge zur Moral und zum Staat. Von einem unerschrockenen Wahrheitsfreunde."

Es ist von Interesse, zu sehen, wie sich Kant mit diesem radikalen Aufklärer, der schon ganz moderne Anschauungen, wie die von der Relativität aller Erkenntnis, ja auch der sittlichen Begriffe, eine an heutige Ansichten erinnernde Milieu- und Straftheorie vertritt, auseinandergesetzt hat. Da sehen wir denn, daß der angestellte Professor der Universität Königsberg — es war allerdings noch zu Friedrichs II. Zeit — sich durchaus nicht scheut, den Freimut, das Selbstdenken und die gute Absicht des von der gesamten Orthodoxie verketzerten Mannes aufrichtig anzuerkennen. Was er auszusetzen hat, betrifft den „Fatalismus" der Schulzschen Lehre, die alles menschliche Tun und Lassen in ein bloßes Marionettenspiel verwandle (S. 184), und der er seinen eigenen Freiheitsbegriff entgegensetzt. Für die Historiker von Kants Philosophie ist es von Bedeutung, daß bereits hier (1783) die Grundsätze der kritischen Ethik verkündet werden, die dann in der *Grundlegung* von 1785 *(Philos. Bibl. Bd. 41)* und der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 *(Bd. 38)* ihre Begründung erhält. Der praktische Freiheitsbegriff wird scharf von dem spekulativen unterschieden, und nur der erstere geduldet. Auch hier kommt der von Vaihinger neuerdings in den Vordergrund geschobene Als ob-Standpunkt zum Ausdruck (S. 185).

VIII. Gegen den Büchernachdruck.

Kants Aufsatz, Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks geht gegen eine Sitte oder vielmehr Unsitte vor, die zu seiner Zeit außerordentlich verbreitet war, und unter der auch er von Anfang an zu leiden gehabt hat. Fast alle seine selbständigen Schriften sind ohne sein Wissen und wider seinen Willen nachgedruckt worden. Bestanden doch innerhalb Deutschlands, abgesehen von einem kursächsischen Mandat des Jahres 1773, vor Erlaß des preußischen Land-

rechts (1794), keinerlei Schutzbestimmungen zugunsten des Autors und Verlegers. Das Thema wurde daher von den Hauptleidtragenden, den Gelehrten, vielfach behandelt, so noch kurz vorher durch den in der vorigen Abhandlung (S. 184 unserer Ausgabe) von Kant genannten Kieler Professor *M. Ehlers* in einer besonderen Schrift: *Über die Unzulässigkeit des Büchernachdrucks*, Leipzig 1784. Möglich, daß der Philosoph durch letztere zur Abfassung seines Aufsatzes angeregt worden ist, den er aller Wahrscheinlichkeit nach zusammen mit einem anderen *Über die Vulkane im Monde* am 31. Dezember 1784 Biester für seine Monatsschrift eingesandt hat.

Die Bemerkungen, mit denen er die Übersendung der „zwey Stücke" begleitete, und die wir erst seit der Veröffentlichung des 1907 in Abschrift aufgefundenen Briefes durch P. Menzer (*Kantstudien* XIII 306) kennen, sind interessant genug, um hier wiedergegeben zu werden. Kant wünscht in bescheidener Selbsterkenntnis von Biester „gelegentlich zu vernehmen, nicht sowohl was das Publikum daran beifallswürdig, sondern noch zu desiderieren finden möchte. Denn in dergleichen Aufsätzen habe ich zwar mein Thema jederzeit vollständig durchgedacht, aber in der Ausführung habe ich immer mit einem gewissen Hange zur Weitläuftigkeit zu kämpfen, oder ich bin sozusagen durch die Menge der Dinge, die sich zur vollständigen Entwicklung darbieten, so belästigt, daß über dem Weglassen manches Benötigten die Vollendung der Idee, die ich doch in meiner Gewalt habe, zu fehlen scheint. Der Wink eines einsehenden und aufrichtigen Freundes kann hiebei nützlich werden. Auch möchte ich mannigmal wohl wissen, welche Fragen das Publikum wohl am liebsten aufgelöset sehen möchte." Wir besitzen leider eine Antwort Biesters auf diese Anfragen des Philosophen nicht, sondern nur einen Brief vom 5. Juni 1785, in dem er seinen „herzlichsten Dank" ausspricht „für den vortrefflichen Aufsatz, womit der Mai geziert ist", d. h. eben unsere Abhandlung, und mit Anspielung auf deren Ausführungen (vgl. z. B. S. 191) bemerkt: „Gebrauchen Sie

bald (wieder) unsern Mund, um durch uns Ihre Rede ans Publikum zu bringen."

Kants Ausführungen sind in der Tat etwas ermüdend durch ihre Weitläufigkeit und Trockenheit. Er sucht in zwei syllogistisch gehaltenen Deduktionen zunächst das Recht des Verlegers gegen den Nachdrucker zu beweisen (S. 190—192), sodann das vorgeschützte Recht des letzteren zu widerlegen (S. 193—195). Interessanter sind die Bemerkungen der den Schluß bildenden ‚Allgemeinen Anmerkung' (S. 195—198). Auffallend für unsere heutige Auffassung, daß er Kunstwerken nicht das gleiche Recht wie den Büchern zuspricht; auch, daß er Umarbeitungen und Übersetzungen nicht als Nachdruck gelten lassen will. Ohne auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Kants juristischen Ausführungen einzugehen, möchten wir hier nur darauf hinweisen, daß dieselben rein naturrechtlich gehalten sind und auch sein wollen; während das heutige positive Recht — ganz mit Recht — einen billigen Kompromiß zwischen den kollidierenden Interessen des Schriftstellers, des Verlegers und des Publikums zu finden sich bemüht. Kant hat den wesentlichen Inhalt seines Aufsatzes in knapper Zusammenfassung auch in die zwölf Jahre später erschienene *Rechtslehre (Philos. Bibl. Bd. 42, S. 106f.)* übernommen, woraus man wohl, wenn auch nicht mit Sicherheit, schließen darf, daß die Ausführungen des ersteren literarisch nicht angefochten worden sind.

Praktischen Erfolg dagegen hat seine Abhandlung, insbesondere für ihn selbst, nicht gezeitigt. Noch im Juni 1793 sah er sich genötigt, eine öffentliche Benachrichtigung „an die Herren Buchhändler", enthaltend einen scharfen Protest gegen einen Neuwieder und einen österreichischen Nachdrucker, ergehen zu lassen; im Mai 1801 eine ebensolche „an das Publikum", betr. die bei Vollmer erschienene, angeblich aus Kants Kollegheften hergestellte unrechtmäßige Ausgabe seiner Physischen Geographie (Briefe III, S. 386 bzw. 398).

IX. Gegen die Notlüge.

Der später als Freund der Staël und als talent-, wenn auch nicht ebenso charaktervoller politischer Schriftsteller berühmt gewordene Henri Benjamin Constant de Rebecque (geb. 1767 zu Lausanne, gest. 1830 in Paris) hatte 1796 eine Broschüre *Des réactions politiques* veröffentlicht, von der in der Zeitschrift *„Frankreich im Jahr 1797, aus den Briefen deutscher Männer in Paris"* (Altona 1797) eine deutsche Übersetzung erschien. Herausgeber dieser Zeitschrift war anscheinend Fr. Cramer, geb. in Quedlinburg 1752, von 1775—1794 Professor in Kiel, in letzterem Jahr wegen seiner offen ausgesprochenen Sympathien für die französische Revolution seines Amtes entsetzt, später als Buchhändler in Paris lebend († 1802). In dieser Übersetzung nun befand sich an der von Kant angegebenen Stelle der Satz von der Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit, die so weit gehen müsse, daß man auch den Mörder, der uns fragt, ob unser von ihm verfolgter Freund sich in unser Haus geflüchtet, nicht belügen dürfe (s. unten S. 201). Diese Behauptung hatte schon der Göttinger Theologie-Professor Joh. Dan. Michaëlis (1717—1791) in der von ihm hinterlassenen *Moral* (herausg. 1792 von seinem Kollegen Stäudlin) aufgestellt, Constant aber, wie er Cramer gegenüber selbst erklärte, mit dem von ihm angegriffenen ‚deutschen Philosophen' Kant gemeint. Nun haben wir die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, daß Kant zwar gesteht, „an irgendeiner Stelle", deren er sich aber „jetzt nicht besinnen" könne, eine solche Äußerung getan zu haben, daß aber eine gleichlautende oder auch nur ähnliche Stelle in seinen vor 1797 erschienenen Schriften nicht zu finden ist. Erst in der im Hochsommer 1797 herausgekommenen[1]) *Tugendlehre* findet sich (a. a. O. S. 281) ein auch nicht gleiches, aber wenigstens verwandtes Beispiel.

---

[1]) Vgl. meine Einleitung zu dieser Schrift (Phil. Bibl. Bd. 42) S. XVIII f.

Jedenfalls sah der Philosoph die von Constant gegen jenen Satz gerichtete Polemik als gegen seine Ethik gerichtet an und verteidigte die Pflicht unbedingter, auch jede Notlüge ausschließender Wahrhaftigkeit in seinem Aufsatze *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen,* den er Biester für seine an Stelle der unmittelbar vorher eingegangenen Berlinischen Monatsschrift getretenen *Berlinischen Blätter* zusandte. Er erschien in deren „10. Stück" am 6. September 1797, wie Biester ihm in seinem Schreiben vom 20. September 1797 meldet.

Auf das sachliche Problem, ob die Notlüge erlaubt sei, einzugehen, würde zu weit führen. Wer Kants Ansicht von der Lüge überhaupt ausführlicher darstellen wollte, müßte übrigens vor allem den § 9 der *Tugendlehre,* der Von der Lüge handelt, und die weiteren in unserem Sachregister zu Bd. 42, 41 *(Grundlegung)* und *46d* der *Philos. Bibl.* angezogenen Stellen mit behandeln. Nur so viel sei bemerkt, daß man Kants Formulierung des kategorischen Imperativs zustimmen kann und doch die von ihm auf diesen Fall gemachte Anwendung nicht zu billigen braucht. Übrigens mildert er selbst schon das Rigorose seiner Entscheidung durch den Zusatz: (unbedingte Wahrhaftigkeit) „in Aussagen, die er nicht umgehen kann" (S. 205 oben unseres Bandes) sowie in der *Tugendlehre* dadurch, daß er in den angefügten *kasuistischen Fragen* (a. a. O. S. 280f.) immerhin manche Fälle zweifelhaft läßt.

Die noch heute in der Fachliteratur wie im täglichen Leben vielfach verhandelte Frage erregte auch damals das Interesse des Publikums. Biester hatte schon in seinem Briefe vom 5. August 1797 seiner Übereinstimmung mit dem Schluß von *Kants Traktat zum ewigen Frieden in der Philosophie,* der ebenfalls unbedingte Wahrhaftigkeit empfohlen und die Lüge als den „eigentlichen faulen Fleck in der menschlichen Natur" bezeichnet hatte *(Phil. Bibl. 46d, S. 39f.),* Ausdruck gegeben, und meinte von unserem Aufsatze, er müsse „eine freudige Bewunderung" erregen (an Kant, 20. Sept. 1797). Ein anderer Franzose dagegen, J. J. Mounier, 1789 kurze Zeit

Präsident der Nationalversammlung, später Emigrant und Leiter einer Erziehungsanstalt auf Schloß Belvedere bei Weimar, muß dagegen wohl Kants Ansicht öffentlich angegriffen haben. Denn Goethe berichtet am 28. Februar spöttisch Schiller: Mounier habe es „äußerst übel genommen, daß Kant die Lüge unter allen Bedingungen für unsittlich erklärt"; er meine nun „Kantens Ruhm untergraben" zu haben, und „denke ihn nächstens in die Luft zu sprengen". Auch „Freund ubique", der wegen seiner Oberflächlichkeit und Schwatzhaftigkeit berüchtigte Böttiger in Weimar, habe eine Abhandlung gegen Kants Satz einer Pariser Zeitschrift *(Décade philosophique)* eingeschickt. Schiller erwidert darauf in ebenfalls Kant zustimmender Weise am 2. März: „Was Sie über . . . Mounier schreiben, ist sehr wahr und, so kläglich es auch an sich ist, so freut es einen, weil es so notwendig zu dem ganzen Begriff dieser Existenz gehört.. Es ist wirklich der Bemerkung wert, daß die Schlaffheit über ästhetische Dinge" (auch darüber hatte Goethe mit Mounier diskutiert) „immer sich mit der moralischen Schlaffheit verbunden zeigt, und daß das reine strenge Streben nach dem hohen Schönen bei der höchsten Liberalität gegen alles, was Natur ist, den Rigorism im Moralischen bei sich führen wird... Mounier ist mir ein würdiger *Pendant* zu Garven, der sich auch einmal auf ähnliche Art gegen Kant prostituierte." Und am 14. März d. J., nach der Lektüre von Mouniers (anscheinend auch in der *Décade philosophique* veröffentlichtem) offenem Brief an Kant: „Mounier erscheint in seinem Briefe, so wie ich ihn erwartete, als der ruhig beschränkte und menschliche Repräsentant des gemeinen Verstandes, mit dem man, da er wirklich ohne Arges ist und das gar nicht ahndet, worauf es ankommt, nicht hadern mag. Die Instanz am Ende, daß es ein Unglück wäre, wenn ein Dorfrichter die Moral eines Kant bekennte und darnach handelte, ist auch wirklich alles, was ich umgekehrterweise dem Mounier zur Abfertigung sagen würde."

Auch in Königsberg unterhielt man sich, wie der schwäbische Theologe Abegg in der bisher nur im Manuskript

vorhandenen Beschreibung seiner Reise dorthin erzählt, im Sommer 1798 noch über das durch Kants Abhandlung in die öffentliche Diskussion übergegangene Problem. Abegg meinte, moralische Güte sei mehr wert als selbst unser Leben; Dunker, ein gemeinsamer Bekannter Abeggs und Kants dagegen: letzterer habe sich mit seiner Behauptung „zu hoch hinaufphilosophiert“[1]).

Endlich sei noch hingewiesen auf Kants Bemerkung über die Wichtigkeit „mittlerer“ Grundsätze für die Anwendung der Prinzipien (S. 203f.) und auf den Absatz (S. 205, 2. Hälfte) über das Verhältnis von Rechtsphilosophie und Politik, die in den uns aus dem *Ewigen Frieden* bekannten Satz ausmündet: „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepaßt werden.“

X. Gegen Nicolai.

Kant hatte in früheren Jahren in, wenn auch nicht nahen, so doch ziemlich freundlichen Beziehungen zu dem einflußreichsten Vertreter der Berliner Aufklärung, Friedrich Nicolai, gestanden. Zu einer Zeit, wo dieser freilich noch nicht der Herausgeber der erst 1765 gegründeten *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, sondern erst der durch Lessings anfängliche Mitwirkung berühmt gewordenen *Literaturbriefe* war, hatte Hamann ihm den „kleinen Magister“ sogar zum Mitarbeiter empfohlen „mit der Versicherung, daß unser Landsmann ein Mann ist, der die Wahrheit ebenso sehr liebt als den Ton der guten Gesellschaft“ (Hamann an Lindner, 26. Januar 1763). Und Mendelssohn, einer der fleißigsten Mitarbeiter Nicolais, hatte ihn durch eine Besprechung seiner Schriften über den *Einzig möglichen Beweisgrund* (1763) und die *falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren* (1762) in den „Literaturbriefen“, wie er selbst (Kant) einmal seinem Freunde und Kollegen Kraus sagte, zuerst „in das Publikum eingeführt“. Zu einer Mit-

[1]) S. 159 des im Besitz von Abeggs Enkel, Kommerz.- und Admiralitätsrat Abegg in Berlin, befindlichen Manuskripts.

arbeiterschaft des Philosophen an der ersten wie auch an der zweiten Zeitschrift war es indes nicht gekommen. Dagegen hatte Nicolai im Jahre 1773 auf die Anregung von Marcus Herz, der eine Besprechung von Kants Inaugural-Dissertation von 1770 für denselben Jahrgang geliefert, ein Porträt des schon berühmter gewordenen Denkers vor den 20. Band der A. D. B. gesetzt; nicht gerade zur Freude Kants, der sich aus solchen Ehrenbezeigungen nichts machte und außerdem weder mit dem schlecht getroffenen Bildnis noch mit Herzens Rezension zufrieden war (Kant an Nicolai 25. Okt. 1773, an Herz Ende 1773, vgl. Briefw. I 135f., bzw. 139). Fünf Jahre später bedauert Kant eine Empfehlung von Nicolais Zeitschrift in der Kanterschen Zeitung (Königsberg) nicht vermitteln zu können, weil deren Besitzer sich auf „Pränumerations-Anzeigen" von anderen Zeitschriften oder Büchern nicht mehr einlasse; doch wolle er unter seinen Bekannten für die A. D. B. zu werben suchen (Kant an Nicolai, 26. Februar 1778).

Eine Spannung in dies, obwohl kühle, doch freundliche Verhältnis beider Männer scheint erst um 1786/87 dadurch gekommen zu sein, daß Kant in dem bekannten Jacobi-Mendelssohnschen Streite dieses Jahres nicht entschieden genug auf die Seite der „Nicolaiten", d. h. der extremen Berliner Aufklärer, trat (vgl. meine Einleitung zu Bd. 46b der *Philos. Bibl.* S. XXVII—XXXVI). Aus der Literaturgeschichte ist bekannt, wie Nicolai dann, immer mehr in Plattheit und selbstgenügsame Eitelkeit verfallend, sich allein als den berufenen Wächter des guten Geschmacks und gesunden Menschenverstandes betrachtete und alles mit hämischem Spotte bekrittelte, was über seinen beschränkten Gesichtskreis hinausging. Seinen Angriffen auf Goethe und Schiller folgten solche auf den Neubegründer der deutschen Philosophie. Schon 1794 hatte seine *Geschichte eines dicken Mannes* die kritische Philosophie lächerlich zu machen gesucht. In verstärktem Maße geschah dies in dem 1798 erschienenen Roman: *Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts.* Wie das Weimarer Dichterpaar schon vorher in den Xenien, so

setzte sich nun endlich auch der Königsberger Weise in zwei offenen Briefen „an Herrn Friedrich Nicolai“ gegen den anmaßenden Vielschreiber und Verleger zur Wehr.

In dem ersten geschieht dies nur indirekt. Derselbe wendet sich gegen den um die Geschichte und Verwaltung seiner Osnabrückischen Heimat verdienten und als Verfasser der *Patriotischen Phantasien* noch heute geschätzten Justus Möser (1720—94), aus dessen Nachlaß Nicolai eine Anzahl *Vermischter Schriften*, verbunden mit einer Lebensbeschreibung ihres Verfassers (in zwei Bänden, Berlin 1797—98) herausgegeben hatte. Unter diesen Schriften befand sich auch das Fragment eines Aufsatzes *Über Theorie und Praxis*, der Kants gleichnamige Abhandlung (Nr. IV unseres Bandes) kritisierte, insbesondere ihm gegenüber die politische Existenzberechtigung des Erbadels verteidigte. In der halb ernst, halb ironisch gehaltenen Antwort Kants (S. 209—212) tritt der Gegensatz zwischen beiden Naturen, der rationale Standpunkt des Ethikers und Philosophen gegenüber dem empirischen des Historikers, deutlich hervor. Im übrigen behandelt Kant den „vortrefflichen“, obgleich oft ins „Komisch-Burleske malenden“ Möser doch mit Achtung.

Anders im zweiten Briefe (S. 213—215) Mösers Verleger, den „Herrn Friedrich Nicolai“ selber. Hier geißelt er ebenso scharf den profithungrigen Verleger, der in seinem literarischen Fabrikbetrieb nicht sowohl auf den inneren Gehalt seiner „Ware“, als auf die „Liebhaberei des Tages“ und den „geschwinden Abgang“ sieht, und dem zu solcher „Buchmacherei“ jedes Mittel recht ist; wie andererseits den Autor, der, in der Philosophie selbst völlig unfähig und unwissend, die Dinge auf den Kopf stellt, nur um recht viel Neugierige durch die „Seltsamkeit des Spektakels“ herbeizuziehen, die sich freilich von dem zuletzt anekelnden Possenspiel schließlich abwenden. Übrigens wird hier der „Sempronius Gundibert“, wohl um seine „harlekins“-mäßigen „Verzerrungen“ noch verächtlicher zu machen, nicht Nicolai selber, sondern einem von ihm „gedungenen“ Buchmacher zugeschrieben.

Die beiden Briefe *Über die Buchmacherey* (nicht: *Über Buchmacherei,* wie Akad.-Ausgabe VIII, S. 520 steht) erschienen als besondere Flugschrift (16 Seiten stark) bei Nicolovius in Königsberg. Dieser muß wohl Erfolg damit gehabt oder Erfolg davon erwartet haben. Wenigstens verübelte er es Tieftrunk sehr, daß derselbe sie ein Jahr darauf ohne weiteres in seine Sammlung von Kants *Vermischten Schriften* (1799) aufnahm.

Die bedeutendsten Köpfe Deutschlands hatte unser Philosoph bei seinem Vorgehen gegen den anmaßlichen Diktator des Geschmacks wohl auf seiner Seite. Allerdings äußerte sich Wieland gegen Abegg[1]) ziemlich ungünstig: „. . . Die beiden letzten Briefe an Nicolai haben mir nicht gefallen. Wenn er so fortfährt, wird man sagen: er radotiere [= fasele K. V.]. Der erste Brief scheint etwas für sich Bestehendes zu sein, das aber nicht hierher zu gehören scheint, und der andere ist zu derb." Das letztere Urteil teilte auch der bekannte Philologe Fr. Aug. Wolf in Halle. Nicht so Schiller und Goethe. Schiller, der schon 1795 geäußert hatte, daß Nicolai mit seinen „Plattituden" über die „Anwendungen Kantischer Philosophie" „alles unbesehen, das Gute wie das Horrible, was diese Philosophie ausgeheckt, in einen Topf werfe" (an Goethe, 1. November 1795), sandte dem Freunde am 27. Juli 1798 auf einen Tag die beiden Sendschreiben, in denen Kant Nicolai „einige derbe Dinge sage und ihn sehr verächtlich abfertige". Darauf Goethe am folgenden Tage: „Kants Zurechtweisung des Salbaders ist recht artig. Es gefällt mir an dem alten Manne, daß er seine Grundsätze immer wiederholen und bei jeder Gelegenheit auf denselben Fleck schlagen mag. Der jüngere praktische Mensch tut wohl, von seinen Gegnern keine Notiz zu nehmen, der ältere theoretische muß niemanden ein ungeschicktes Wort passieren lassen. Wir wollen es künftig auch so halten."

[1]) In dessen ungedrucktem Tagebuch (s. o.) S. 374.

Textphilologischer Anhang.

A. Ausgaben.

Von den zehn im vorliegenden Bande 47 I abgedruckten Abhandlungen Kants sind nur zwei (V und X) als Sonderschriften erschienen, die übrigen acht zuerst in Zeitschriften veröffentlicht worden, und zwar:

II und VI in der Jenaischen *Allgemeinen Literaturzeitung,*

I, III, IV und IX in der *Berlinischen Monatsschrift,*

VIII in deren Fortsetzung: den *Berliner Blättern,*

VII im *Räsonnirenden Bücherverzeichnis* (Königsberg).

Auf der Rückseite der Titelblätter haben wir bei den einzelnen Abhandlungen Erscheinungsjahr, Band und Seitenziffern jedesmal genau verzeichnet. Außerdem finden sich alle Abhandlungen außer V und VII abgedruckt in

Voigts Sammlung: *Imm. Kants sämtliche kleine Schriften, Königsberg und Leipzig, 1797/98,* Bd. 3 und 4,

alle außer V in

Tieftrunks Sammlung: *Imm. Kants vermischte Schriften, Königsberg 1799—1807,* Bd. 2—4; ferner sämtlich in den beiden Gesamtausgaben von *Hartenstein* (1838 bzw. 1867), in der von *Rosenkranz-Schubert* (alle in Bd. VII, herausg. von *Schubert,* Leipzig 1838), und in Band VIII der Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften (herausg. von *Heinrich Maier*), Berlin 1912.

Außerdem sind im Jahre 1793 von I, III und IX verschiedene Nachdrucke, von IV in den Jahren 1794—96 nicht weniger als vier (zwei davon in 2. Auflage) erschienen. VII dagegen ist zu Kants Lebzeiten gar nicht, sondern erst nach seinem Tode in *Borowskis* Biographie *(Darstellung des*

Lebens und Charakters Imm. Kants, Königsberg 1804, S. 238 bis 250), dann in *Tieftrunks* Ausgabe (1807) wieder abgedruckt worden.

So bleibt uns nur übrig, von der gelesensten unter den in unserem Band vereinigten kleineren Schriften Kants (V): *Zum ewigen Frieden* die uns bekannt gewordenen Ausgaben anzuführen:

1. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg bey Friedrich Nicolovius, 1795.* 101 Seiten. In zwei verschiedenen, in einigen Kleinigkeiten voneinander abweichenden Drucken (Näheres s. in der *Kehrbach*schen Ausgabe S. XXf.).

2. dass. *Neue vermehrte Auflage. 1796.* 112 Seiten.

3—5. Nachdrucke erschienen in Frankfurt und Leipzig 1796, Grätz 1796, Frankfurt und Leipzig 1797.

6. *Immanuel Kant zum ewigen Frieden.* Nebst Auszügen aus anderen Kantschen Schriften, betreffend den nämlichen Gegenstand. Neue Ausgabe mit einem Vorwort von *G. Vogt. Bern,* M. Fiala 1867. VIII und 63 Seiten.

7. In Bd. VII der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert,* herausg. von *F. W. Schubert,* Leipzig. L. Voss 1838, Nr. 12, S. 229—291.

8. In Bd. V der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein,* Leipzig, Modes und Baumann, 1838, S. 411—466.

9. In Bd. VI von *Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge,* Leipzig, L. Voss, 1868. S. 405—454.

10. In Bd. XXXVII der *Philosophischen Bibliothek* von *J. H. von Kirchmann,* Berlin 1870. S. 147—205.

11. Herausgegeben von *Karl Kehrbach.* Leipzig. Reclam, o. J. (1881). XXXII und 56 Seiten.

12. In *Kants Populäre Schriften.* Unter Mitwirkung der Kantgesellschaft herausg. von *Paul Menzer.* Berlin, G. Reimer 1911. S. 309—368.

13. In Bd. VIII der Akademie-Ausgabe von Kants Werken S. 341—386, nebst den Anmerkungen S. 506—511, von *Heinrich Maier.*

14. Vorliegende Ausgabe.

Von fremdsprachlichen Sonderausgaben sind uns bekannt geworden:

15. Projects de paix perpétuelle. Bern 1796.

16. Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un nouveau supplément de l'auteur. Königsberg 1796 chez Frédéric Nicolovius. 114 S. Über 15 und 16 vgl. oben S. XLII.

17. *Den ewige Fred.* Et philosophiskt Udkast af Immanuel Kant. Fordansket med en oplyfende Commentar. Kjöbenhavn 1796. Schubothe. 91 S. (dänisch).

18. *Essai philosophique sur la paix perpétuelle* par Emanuel Kant avec une préface de *Ch. Lemonnier.* Paris, Fischbacher. 1880. XV und 65 S. (nach einer unvollständigen Übersetzung von *Jansen und Peronneau.* Paris 1796, ergänzt aus der französischen Kant-Ausgabe von Barni).

B. Textgeschichtliches.

Zur Textgeschichte und Textkritik bleibt, nach allem Vorausgeschickten, nur noch wenig zu bemerken. Bei den acht zuerst in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen mußte natürlich auf die dortige Textgestalt zurückgegangen werden, obwohl Kant selbst schwerlich an der Korrektur einer derselben mitgewirkt hat. Bezüglich der Berliner Monatsschrift schreibt Gentz sogar ausdrücklich an Garve, daß „Biester, seitdem er die Monatsschrift allein herausgibt, keinem Menschen mehr die Korrektur überläßt" (19. April 1791, *Briefe von und an F. von Gentz,* München und Berlin 1909, Bd. I, S. 202). Einige Versehen hat dann Tieftrunk in seiner Ausgabe verbessert, auf der anderen Seite aber weit mehr Ungenauigkeiten und unmotivierte Abweichungen hineingebracht. Erst die Akademie-Ausgabe hat hier, wie wir schon im Vorwort bemerkten, wieder einen gereinigten Text geschaffen.

So haben wir nur zu II (Rezension von Herders Ideen) und V (Zum ewigen Frieden) noch einige Bemerkungen zu

machen. Die Zitate aus *Herder* in der ersteren sind von Kant, nach seiner Gewohnheit, nicht wörtlich wiedergegeben. Darum ist an einigen wenigen Stellen, wo es der Sinn zu erfordern schien, der Herdersche Originaltext eingesetzt, an anderen als Anmerkung unter dem Texte zur Vergleichung angegeben worden.

Zu der Sonderschrift *Zum ewigen Frieden* hat der um die Kantphilologie so verdiente Rudolf Reicke wichtiges handschriftliches Material im Nachlaß des Philosophen aufgefunden, nämlich: 1. Vorarbeiten, die für die Entstehungsgeschichte der Schrift, nicht aber für die Textgestalt von Wert sind (veröffentlicht in den *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* unter F 9). 2. Ein Fragment der Reinschrift, ebenfalls von Reicke a. a. O. unter F 8 ediert und beschrieben: „Ein Doppelblatt in Groß-Quart . . . mit 46, 41, 42 und 41 Zeilen. Die auf feinem Brief-(Post-)papier schön und deutlich geschriebene und bereits zum Teil mit Interpunktion versehene Schrift enthält S. 52—65 der 1. Ausgabe von 1795“ (d. i. in unserer Ausgabe S. 141 Mitte: „Ehe wir nun . . .“ bis S. 148 Ende des zweiten Absatzes: . . . hinzuarbeiten“). 3. Die Abschrift, die als Druckvorlage diente und aus Reickes Nachlaß in den Besitz der Königsberger Universitäts-Bibliothek übergegangen ist. Sie umfaßt nach Reickes Beschreibung „12 Bogen in Folio, ist von dem Zensor, Prof. der Moral und Politik, Arndt [in Leipzig] vorn auf dem Titelblatt und an 6 anderen Stellen mit dem Imprimatur versehen und von dem Setzer bei jedem neuen Druckbogen mit Rotstift markiert. Kant hat sie sorgfältig korrigiert und durch Randbemerkungen und zuletzt noch durch einen 2. Anhang auf 6 Seiten vermehrt.“ Übrigens lautet der, ebenso wie der ganze 2. Anhang („Zusatz“), von Kant selbst geschriebene Titel hier nur: *Zum ewigen Frieden von Immanuel Kant.* Der Zusatz des Druckes *ein philosophischer Entwurf* fehlt (vgl. H. Maier a. a. O. S. 507).

Schon Kehrbach konnte in seiner Ausgabe (s. oben) Reickes genaue Vergleichung des ersten Druckes mit der

Abschrift benutzen, die wir nach dem Vorgange Maiers mit H^2 bezeichnet haben. Das Fragment der Reinschrift — von uns wie von Maier mit der Bezeichnung H^1 versehen — ist zwar ebenfalls schon von Reicke sowohl mit H^2 wie mit dem Erstdruck verglichen, aber erst in der Akademie-Ausgabe zum ersten Male verwertet worden. In unserer Ausgabe haben wir alle Varianten notiert, die uns von sachlichem Werte schienen, während wir mit Bagatellen oder offenbaren Schreibfehlern den Text nicht belasten wollten. Endlich hat Kehrbach durch minutiöse Vergleichung auch noch zwei verschiedene Abdrucke der 1. Auflage im gleichen (Nicolovius'schen) Verlage entdeckt, die an vier Stellen geringe Abweichungen voneinander enthalten (vgl. S. Xf. seiner Ausgabe).

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

S. 13, Zeile 7 von unten: alter statt aller.
S. 75, „ 8/7 „ „ : denn [Zusatz].
S. 109, „ 7 „ „ : selbst zum moralisch Besseren statt moralisch zum selbst Besseren.
S. 148, „ 6 „ „ : hinzuarbeiten statt hinzuarbeiten.

A.

Zur Geschichtsphilosophie.

Idee

zu einer

allgemeinen Geschichte

in weltbürgerlicher Absicht.

Zuerst erschienen in: *Berlinische Monatsschrift IV (1784), S. 385—411.*

Zu der Überschrift setzte Kant folgende Anmerkung:

Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der *Gothaischen Gel. Zeitung* d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nötigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde.

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in großen Ländern, daß sie ebensowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Ereignis man einzeln nicht vorherbestimmen kann, die aber im ganzen nicht ermangeln, den Wachstum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen, ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.

Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig wie Tiere und doch auch nicht, wie vernünftige

Weltbürger, nach einem verabredeten Plane im ganzen verfahren, so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. — Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der imstande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf; und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.

Erster Satz.

Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Tieren bestätigt dieses die äußere sowohl als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die

auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmäßig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. Und dieser Zeitpunkt muß wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen größtenteils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müßten; welches alle praktische Prinzipien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurteilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat. Die Natur tut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet oder durch anerschaffene Kenntnis versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren

Sicherheit und Verteidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers noch die Klauen des Löwen noch das Gebiß des Hundes, sondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben, und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (soviel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu tun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft,

sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzelnen (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. Ohne jene an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wett-

eifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischerweise verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden **bürgerlichen Gesellschaft.** Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die

Not; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen untereinander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, daß sie in wilder Freiheit nicht lange nebeneinander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun ebendieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und voneinander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Sechster Satz.

Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebensowohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat. Er mag es also anfangen, wie er will: so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen

über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.*) Daß sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer und, wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammenfinden können.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilft's, an einer gesetzmäßigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nötigte, ist wieder die Ursache, daß ein jedes Gemeinwesen in äußerem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem anderen eben die Übel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um

*) Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, daß wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.

in dem unvermeidlichen Antagonism derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne soviel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde *(Foedus Amphictyonum)*, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint, und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder Rousseau[a]) verlacht worden, (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten): so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschließung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muß, wozu der wilde Mensch ebenso ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmäßigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. — Alle Kriege sind demnach soviel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung alter[b]), neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder nebeneinander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem

a) Der Abbé de St. Pierre (1658—1743) schrieb nach dem spanischen Erbfolgekrieg ein *Projet de paix perpétuelle* (Utrecht 1713); J. J. Rousseau veröffentlichte 1760 einen Auszug daraus.

b) Kant und alle bisherigen Ausgaben: „aller"; korr. Vorländer.

bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikurischen Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, daß die Staaten, so wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zusammenstoß allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoß wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Tierheit an allmählich bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst zu führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Unordnung ganz regelmäßig jene ursprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, daß aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im großen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraussagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Übeln in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der Tat einerlei ist, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!), das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Teilen und doch Zwecklosigkeit im ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden tat, daß er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Übel, worin er diese versetzte, sie nötigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das tut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegeneinander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Not-

wendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten nebeneinander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts aufzufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkungen und Gegenwirkungen, damit sie einander nicht zerstören. Ehe dieser letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, also fast nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel, unter dem betrüglichen Anschein äußerer Wohlfahrt; und Rousseau hatte so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus. Solange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten: weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine Folgerung aus dem vorigen. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas Weniges; denn dieser Kreislauf scheint solange Zeit zu erfordern, bis er sich schließt, daß man aus dem kleinen Teil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur ebenso unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältnis der Teile zum Ganzen bestimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne samt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixsternensystem nimmt; obgleich doch aus dem allgemeinen Grunde der systematischen Verfassung des Weltbaues und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufes zu schließen. Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig. Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegeneinander, daß keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die anderen an Macht und Einfluß zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner:

bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmählich weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Tun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und so entspringt allmählich, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vorteil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum voraus verrechnet ist: so werden sie doch ihren eigenen Vorteil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich wird selbst der Krieg allmählich nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Weltteil auf alle andere Staaten tut, so merklich: daß sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein

Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden. Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zustande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein System darzustellen. Denn wenn man von der griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muß*) — anhebt; wenn man derselben Einfluß auf die Bildung und Mißbildung des Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des letzteren Ein-

*) Nur ein gelehrtes Publikum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Über dasselbe hinaus ist alles *terra incognita;* und die Geschichte der Völker, die außer demselben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da sie darin eintraten. Dies geschah mit dem jüdischen Volk zur Zeit der Ptolemäer durch die griechische Bibelübersetzung, ohne welche man ihren isolierten

fluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntnis durch eben diese aufgeklärten Nationen allmählich zu uns gelangt ist, episodisch hinzutut: so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältnis acht hat, insofern beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeitlang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat!), sondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Natur-

---

Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da (wenn dieser Anfang vorerst gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und so mit allen übrigen Völkern. Das erste Blatt im Thucydides (sagt Hume[a]) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.

a) Im 11. seiner *Essays moral, political and literary* (1741).

reiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts —, ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte. Überdem muß die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicherweise auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben.

Rezensionen

von

J. G. HERDERS

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Teil 1. 2.

Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung 1785, Nr. 4 und Beilage 17 a—20 b, 21 a—22 b. — Ebd. Nr. 271, 153 a—156 b.

I.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. *Quem te deus esse iussit et humana qua parte locatus es, in re disce.*[a]) Erster Teil. 318 S. 4. Riga und Leipzig, bei Hartknoch. 1784.

Der Geist unseres sinnreichen und beredten Verfassers zeigt in dieser Schrift seine schon anerkannte Eigentümlichkeit. Sie dürfte also wohl ebensowenig, als manche andere aus seiner Feder geflossene, nach dem gewöhnlichen Maßstabe beurteilt werden können. Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloß die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit anderen der Mitteilung fähigen zu vermehren, sondern als verwandelte er sie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine spezifische Denkungsart, wodurch sie von denjenigen, dadurch sich andere Seelen nähren und wachsen (S. 292), merklich unterschieden und der Mitteilung weniger fähig werden. Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heißt, etwas ganz anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht: nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender vielumfassender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagazität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkeler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in denselben antreffen würde. Da indessen Freiheit im Denken (die hier in großem Maße an-

a) = Wozu Gott Dich bestimmte und wohin in der Welt Du gesetzt bist, das lerne durch die Tat.

getroffen wird), von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer Stoff zum Denken gibt, so wollen wir von den Ideen desselben, soweit es uns glücken will, die wichtigsten und ihm eigentümlichsten auszuheben suchen und in seinem eigenen Ausdrucke darstellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unser Verfasser hebt damit an, die Aussicht zu erweitern, um dem Menschen seine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unserer Sonnenwelt anzuweisen, und schließt aus dem mittleren, nicht unvorteilhaften Stande des Weltkörpers, den er bewohnt, auf einen bloß „mittelmäßigen Erdverstand und eine noch viel zweideutigere Menschentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch — da unsere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unserer Erdorganisation kommen[a]) und sich so lange zu verändern und verwandeln streben, bis sie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen sind, die diese unsere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unsere Führerin sein darf, es auf anderen Sternen nicht anders sein werde — vermuten lassen, daß der Mensch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr als einen Stern anzutreten, sondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geschöpfen so vieler und verschiedener Schwesterwelten zu gelangen". Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche der Erzeugung der Menschen vorhergingen. „Ehe unsere Luft, unser Wasser, unsere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherlei einander auflösende, niederschlagende Stamina[b]) nötig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Gesteine, der Kristallisationen, sogar der[c]) Organisation in Muscheln, Pflanzen, Tieren, zuletzt im Menschen, wieviel Auflösungen und Revolutionen des einen in das andere setzten die nicht voraus? Er, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr auserlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüte der Erdschöpfung, konnte nichts anderes als das letzte Schoßkind der Natur sein, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorhergehen mußten."

---

a) Herder: „keimen"
b) = Fäden
c) Tieftrunk: „die"

In der Kugelgestalt der Erde findet er einen Gegenstand des Erstaunens über die Einheit, die sie bei aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlaßt. „Wer, der diese Figur je beherzigt hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philosophie und Religion zu bekehren oder dafür mit dumpfem, aber heiligem Eifer zu morden?“ Ebenso gibt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlaß zur Betrachtung der Menschenbestimmung: „unter unserer schräge gehenden Sonne ist alles Tun der Menschen Jahresperiode“. Die nähere Kenntnis des Luftkreises, selbst der Einfluß der Himmelskörper auf denselben, wenn er näher gekannt sein wird, scheint ihm auf die Geschichte der Menschheit einen großen Einfluß zu versprechen. In dem Abschnitt von der Verteilung des Landes und der Meere wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verschiedenheit der Völkergeschichte aufgeführt. „Asien ist so zusammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgestreckt ist; das kleine rote Meer scheidet dagegen schon die Sitten, der kleine persische Meerbusen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüsse von Amerika und das feste Land hatten nicht ohne Grund so große Ausbreitung im gemäßigten Himmelsstriche[a]), und das Bauwerk des alten Kontinents ist mit Absicht auf den ersten Wohnsitz der Menschen anders als in der neuen Welt von der Natur eingerichtet worden.“ Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Organisationen auf der Erde und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Wasser wirkten, und vielleicht den Kiesel zur Kalkerde beförderten, in der sich die ersten Lebendigen des Meeres, die Schalengeschöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. — Vergleichung der Ausbildung des Menschen mit der der Pflanzen und der Geschlechtsliebe der ersteren mit dem Blühen der letzteren. Nutzen des Pflanzenreichs in Ansehung des Menschen. Tierreich. Veränderung der Tiere und des Menschen nach den Klimaten. Die der alten Welt sind unvollkommen. „Die Klassen der Geschöpfe erweitern sich, je mehr sie sich vom Menschen entfernen, je näher ihm[b]), desto weniger werden ihrer. — In allen ist eine Hauptform, ein ähnlicher Knochen-

a) Die Herdersche Stelle (S. 45 der ersten Auflage) ist bei Kant so ungenau — vielleicht kommt ein Druckversehen hinzu — wiedergegeben, daß sie keinen rechten Sinn ergibt.

b) Kant: „ihnen“; korr. nach Herder [Maier].

bau. — Diese Übergänge machen es nicht unwahrscheinlich, daß in den Seegeschöpfen, Pflanzen, ja vielleicht gar in den tot genannten Wesen eine und dieselbe Anlage der Organisation, nur unendlich roher und verworrener herrschen möge. Im Blick des ewigen Wesens, der alles in einem Zusammenhange sieht, hat vielleicht die Gestalt des Eisteilchens, wie es sich erzeugt, und der Schneeflocke, die sich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältnis mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. — Der Mensch ist ein Mittelgeschöpf unter den Tieren, das ist, die ausgebreitetste Form, in der sich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln. — Aus Luft und Wasser sehe ich gleichsam die Tiere aus Tiefen und Höhen zu Menschen kommen, und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern." Dieses Buch schließt: „Freue dich deines Standes, o Mensch, und studiere dich, edles Mittelgeschöpf, in allem, was um dich lebt."

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Tiere mit der Organisation der Menschen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeschreiber zu seiner Absicht nutzt, nicht folgen; nur einige Resultate: „Durch solche und solche Organen erzeugt sich das Geschöpf aus dem toten Pflanzenleben lebendigen Reiz, und aus der Summe dieses, durch feine Kanäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Resultat der Reize wird Trieb, das Resultat der Empfindung Gedanke; ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward." Der Verfasser rechnet nicht auf Keime, sondern eine organische Kraft, so bei Pflanzen als Tieren. Er sagt: „So wie die Pflanze selbst organisch Leben ist, ist auch der Polyp organisch Leben. Es sind daher viele organische Kräfte, die der Vegetation, der Muskelreize, der Empfindung. Je mehr und feinere Nerven, je größer das Gehirn, desto verständiger wird die Gattung. Tierseele ist die Summe aller in einer Organisation wirkenden Kräfte", und der Instinkt nicht eine besondere Naturkraft, sondern die Richtung, die die Natur jenen sämtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organische Prinzipium der Natur, das wir jetzt bildend (im Stein), jetzt treibend (in Pflanzen), jetzt empfindend, jetzt künstlich bauend nennen und im Grunde nur eine und dieselbe organische Kraft ist, in mehr Werkzeuge und verschiedentliche Glieder verteilt ist, je mehr es in den-

selben eine eigene Welt hat, — desto mehr verschwindet der Instinkt, und ein eigener freier Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beim Menschen) fängt an. Endlich kommt der Autor zu dem wesentlichen Naturunterschiede des Menschen. „Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich, ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung und sein unterscheidender Charakter."

Nicht weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaßen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewiesen, sondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung ebenderselben Anstalt, die nötig war, um ihn bloß aufrecht gehen zu lassen. „Lasset uns bei diesem heiligen Kunstwerk, der Wohltat, durch die unser Geschlecht ein Menschengeschlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir sehen, welche neue Organisation von Kräften in der aufrechten Gestalt der Menschheit anfange, und wie allein durch sie der Mensch ein Mensch ward!"

Im vierten Buch führt der Hr. Verf. diesen Punkt weiter aus: „Was fehlt dem menschenähnlichen Geschöpfe (dem Affen), daß er kein Mensch ward", — und wodurch ward dieser es? durch die Formung des Kopfes zur aufrechten Gestalt, durch innere und äußere Organisation zum perpendikulären Schwerpunkt; — der Affe hat alle Teile des Gehirns, die der Mensch hat; er hat sie aber nach der Gestalt seines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und diese hatte er, weil sein Kopf unter einem anderen Winkel geformt und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. Sofort wirkten alle organische Kräfte anders. — „Blick also gen Himmel, o Mensch, und erfreue dich schaudernd deines unermeßlichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Prinzipium, deine aufrechte Gestalt, knüpfte. — Über die Erde und Kräuter erhoben, herrscht der Geruch nicht mehr, sondern das Auge. — Mit dem aufgerichteten Gange wurde der Mensch ein Kunstgeschöpf, er bekam freie und künstliche Hände; — nur im aufrechten Gange findet wahre menschliche Sprache statt. Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts, als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden." Und nun Freiheit. „Der Mensch ist der erste Freigelassene

der Schöpfung, er steht aufrecht.“ Die Scham: „Sie mußte sich bei aufrechter Gestalt bald entwickeln.“ Seine Natur ist keiner sonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieses? durch seine aufrechte Gestalt, durch nichts anderes. — Er ist zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geschlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sprosse der Humanität seiner aufgerichteten Bildung, — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet sich auf die aufrechte Gestalt des Menschen selbst, diese bildet ihn auch zur Wohlanständigkeit; Religion ist die höchste Humanität. Das gebückte Tier empfindet dunkel; den Menschen erhob Gott, daß er, selbst ohne daß er es weiß und will, Ursachen der Dinge nachspähe, und dich finde, du großer Zusammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an die Unsterblichkeit hervor.“ Von dieser letzteren redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Kristallen, von diesen zu Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von da zum Tier, endlich zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden, und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinigen. —“

„Durch diese Reihe von Wesen bemerkten wir eine Ähnlichkeit der Hauptformen[a]), die sich immer mehr der Menschengestalt naheten[a]), — ebenso sahen wir auch die Kräfte und Triebe sich ihm nähern. — Bei jedem Geschöpf war nach dem Zweck der Natur, den es zu befördern hatte, auch seine Lebensdauer eingerichtet. — Je organisierter ein Geschöpf ist, desto mehr ist sein Bau zusammengesetzt aus den niedrigen Reichen. Der Mensch ist ein Kompendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure[b]), Öl und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, sind in ihm organisch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf gestoßen, auch ein unsichtbares Reich der Kräfte anzunehmen, das in ebendemselben genauen Zusammenhange und Übergange steht, und eine aufsteigende Reihe von unsichtbaren Kräften, wie im sichtbaren Reiche der Schöpfung. — Dieses tut alles für die Unsterblichkeit der Seele und nicht diese allein, sondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Welt-

a) Herder: „Hauptform . . . nahete“
b) Herder: „Säuren“

schöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was der Allbelebende ins Leben rief, das lebt; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig.“ Diese Prinzipien werden nicht auseinandergesetzt, „weil hie dazu der Ort nicht ist“. Indessen „sehen wir in der Materie soviel geistähnliche Kräfte, daß ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint.“ — „Präformierte Keime hat kein Auge gesehen. Wenn man von einer Epigenesis redet, so spricht man uneigentlich, als ob die Glieder von außen zuwüchsen. Bildung *(genesis)* ist's, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Masse vorbereitet hat, die sie sich zubilden, in der sie sich sichtbar machen sollten. Nicht unsere vernünftige Seele ist's, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kraft.“ Nun heißt es: „1. Kraft und Organ sind zwar innigst verbunden, nicht aber eins und ebendasselbe. 2. Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch, denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet und sich assimiliert. 3. Wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zustande und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existierte.“ Darauf sagt der Verfasser zu den Materialisten: „Lasset es sein, daß unsere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens ursprünglich einerlei sei, und nur auf einer höheren Stufe in einer ausgebildeteren feineren Organisation wirke; hat man denn je auch nur eine Kraft der Bewegung und[a]) des Reizes untergehen sehen, und sind diese minderen[b]) Kräfte mit ihren Organen eins und dasselbe?“ Von dem Zusammenhange desselben heißt es, daß er nur Fortschreitung sein könne. „Das Menschengeschlecht kann man als den großen Zusammenfluß niederer organischen Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollten.“

Daß die Menschen-Organisation in einem Reiche geistiger Kräfte geschehe, wird so gezeigt: „1. Der Gedanke ist ganz

a) „und“ fehlt bei Kant.
b) Herder: „niedern“

ein ander Ding, als was ihr[a]) der Sinn zuführt; alle Erfahrungen über ihren[b]) Ursprung sind Belege von Wirkungen eines zwar organischen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindungen wirkenden Wesens. 2. Wie der Leib durch Speise zunimmt, so der Geist durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Gesetze der Assimilation, des Wachstums und der Hervorbringung. Kurz, es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet, der seiner eigenen Natur ist und den Körper nur als Werkzeug braucht. — Das hellere Bewußtsein, dieser große Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden usw.", mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen: Die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden. — „Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, bauet dagegen das Geistige an, führet das Feine noch feiner aus, und so können wir von ihrer Künstlerhand hoffen, daß auch unsere Knospe der Humanität in jenem Dasein in ihrer eigentlichen, wahren, göttlichen Menschengestalt erscheinen werde."

Den Beschluß macht der Satz: „Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten. — Wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen als ihr höchstes und letztes Glied schließt, so fängt er auch ebendadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei ineinandergreifenden Systemen der Schöpfung. — Er stellt uns zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anscheinende Duplizität seines Wesens. — Das Leben ist ein Kampf und die Blume der reinen, unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone. — Unsere Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiß mehr, als wir sie suchen und lieben können[c]); denn sie sehen unseren Zustand klarer — und sie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Teilnehmer. — Es läßt sich nicht wohl vorstellen, daß der künftige Zustand dem jetzigen so ganz un-

a) sc. der Seele (vgl. Herder a. a. O. S. 289).

b) d. h. der Gedanken; bei Herder: der Gedanken-Assoziationen.

c) Kant: „konnten"; korr. Hartenstein (nach Herder).

mitteilbar sein sollte, als das Tier im[a]) Menschen gern glauben möchte; — so scheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erste Wissenschaft unerklärlich. — Auch in späteren Zeiten sind die größten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden, — selbst Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen Kreis des Erdlebens unbrauchbar geworden; so daß es natürlich scheint, daß die innere rastlose Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht fähig war. — Doch soll der Mensch sich nicht in seinen künftigen Zustand hinein schauen, sondern sich hinein glauben." (Wie aber, wenn er einmal glaubt, daß er sich hinein schauen könne, kann man ihm verwehren, daß er nicht bisweilen von diesem Vermögen Gebrauch zu machen suche?) — „Soviel ist gewiß, daß in jeder seiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen, und sie bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, diese in Tätigkeit und Übung setzen zu dürfen. — Wie also die Blume dastand und in aufgerichteter Gestalt das Reich der unterirdischen noch unbelebten Schöpfung schloß, — so steht über allen zur Erde Gebückten (Tieren) der Mensch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen steht er da, als ein Sohn des Hauses den Ruf seines Vaters erwartend."

Beilage.

Die Idee und Endabsicht dieses ersten Teils (eines, wie es der Anschein gibt, auf viele Bände angelegten Werkes) besteht in folgendem. Es soll mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organisation, bewiesen werden. Zu diesem Behufe werden geistige Kräfte, zu welchen Materie nur den Bauzeug ausmacht, ein gewisses unsichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft enthalte, die alles organisiert, und zwar so, daß das Schema der Vollkommenheit dieser Organisation der Mensch sei, welchem

a) Kant: „vom"; korr. Hartenstein (nach Herder).

sich alle Erdgeschöpfe von der niedrigsten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts als diese vollendete Organisation, deren Bedingung vornehmlich der aufrechte Gang des Tieres sei, der Mensch ward, dessen Tod nimmermehr den schon vorher umständlich an allen Arten von Geschöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organisationen endigen könne, sondern vielmehr einen Überschritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten lasse, um ihn dadurch zu künftigen noch höheren Stufen des Lebens und so fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Rezensent muß gestehen, daß er diese Schlußfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene kontinuierliche Gradation ihrer Geschöpfe samt der Regel derselben, nämlich der Annäherung zum Menschen, einräumen wollte, doch nicht einsehe. Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommeneren Organisation besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie nur geschlossen werden können: daß irgend anderswo, etwa in einem anderen Planeten wiederum Geschöpfe sein dürften, die die nächst höhere Stufe der Organisation über dem Menschen behaupteten, nicht aber daß dasselbe Individuum hiezu gelange. Bei den aus Maden oder Raupen sich entwickelnden fliegenden Tierchen ist hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verschiedene Anstalt, und doch auch da folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern nur auf den Puppenzustand. Dagegen hier gewiesen werden müßte, daß die Natur Tiere, selbst nach ihrer Verwesung oder Verbrennung aus ihrer Asche, in spezifisch vollkommenerer Organisation aufsteigen lasse, damit man nach der Analogie dieses auch vom Menschen, der hier in Asche verwandelt wird, schließen könne.

Es ist also zwischen der Stufenerhebung ebendesselben Menschen zu einer vollkommeneren Organisation in einem anderen Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Ähnlichkeit. Hier läßt uns die Natur nichts anderes sehen, als daß sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphy-

sischen Gründen, niemals aber nach irgendeiner Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann. Was nun aber jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbständiger Kräfte anlangt, so ist nicht wohl abzusehen, warum der Verfasser, nachdem er geglaubt hat, aus den organischen Erzeugungen auf dessen Existenz sicher schließen zu können, nicht lieber das denkende Prinzip im Menschen dahin unmittelbar, als bloß geistige Natur, übergehen ließ, ohne solches durch das Bauwerk der Organisation aus dem Chaos herauszuheben; es müßte denn sein, daß er diese geistigen Kräfte für ganz etwas anderes als die menschliche Seele hielte und diese nicht als besondere Substanz, sondern bloß als Effekt einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen. Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und was kann der Philosoph nun hier zur Rechtfertigung seines Vorgebens anführen als die bloße Verzweiflung, den Aufschluß in irgendeiner Kenntnis der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entschluß, sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu suchen? Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.

Was indessen die Stufenleiter der Organisationen betrifft, so darf man es ihm nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier auf Erden führt ebensowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Ähnlichkeit nach aneinanderpaßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der anderen, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wären, würde auf Ideen

führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verf., ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf. Was den Beitrag desselben zur vergleichenden Anatomie durch alle Tiergattungen bis herab zur Pflanze betrifft, so mögen die, so die Naturbeschreibung bearbeiten, selbst urteilen, wiefern die Anweisung, die er hier zu neuen Beobachtungen gibt, ihnen nutzen könne, und ob sie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organischen Kraft (S. 141), die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe, und nachher nach Verschiedenheit dieser Organen durch sie auf verschiedene Art wirkend, den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, ist eine Idee, die ganz außer dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt und zur bloß spekulativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, große Verwüstungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein bestimmen zu wollen, welche Organisierung des Kopfes, äußerlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gange notwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine bloß auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Tier dadurch teilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen wollen.

Durch diese Erinnerungen soll indessen diesem so gedankenvollen Werke nicht alles Verdienst benommen werden. Ein vorzügliches darin ist (um hier nicht so mancher ebenso schön gesagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu gedenken) der Mut, mit welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft verengenden Bedenklichkeiten seines Standes, in Ansehung bloßer Versuche der Vernunft, wie weit sie für sich selbst wohl gelangen könne, zu überwinden gewußt hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünschen. Überdem trägt die geheimnisvolle Dunkelheit, in welche die Natur selbst ihr Geschäfte der Organisationen und die[a]) Klassenverteilung ihrer Geschöpfe einhüllte, einen Teil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewißheit, die diesem ersten Teile einer

a) Maier: „Organisation und der“

philosophischen Menschengeschichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äußersten Enden derselben, den Punkt, von dem sie anhob, und den, da sie sich über die Erdgeschichte hinaus im Unendlichen verliert, womöglich aneinander zu knüpfen; welcher Versuch zwar kühn, aber doch dem Forschungstriebe unserer Vernunft natürlich und selbst bei nicht völlig gelingender Ausführung nicht unrühmlich ist. Desto mehr aber ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und daß Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemutmaßte, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle, beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge.

II.

Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nr. 4 und Beil. der Allg. Lit.-Zeit.) über ein im Februar des Teutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben[a]).

Im Februar des T. M. Seite 148 tritt unter dem Namen eines Pfarrers ein Verteidiger des Buches des Herrn Herder gegen den vermeintlichen Angriff in unserer A. L.-Z. auf. Es wäre unbillig, den Namen eines geachteten Autors in den Streit zwischen Rezensenten und Antirezensenten mit zu verwickeln; daher wollen wir hier nur unsere Verfahrungsart in Bekanntmachung und Beurteilung gedachten Werkes als den Maximen der Sorgfalt, Unparteilichkeit und Mäßigung, die diese Zeitung sich zur Richtschnur genommen hat, gemäß rechtfertigen. Der Pfarrer zankt in seinem Schreiben viel mit einem Metaphysiker, den er in Gedanken hat, und der, wie er ihn sich vorstellt, für alle Belehrung durch Erfahrungswege oder, wo diese die Sache nicht vollenden, für Schlüsse nach der Analogie der Natur gänzlich verdorben ist und alles seinem Leisten

a) Der Verfasser dieses Schreibens war K. L. Reinhold; s. Einleitung.

scholastischer unfruchtbarer Abstraktionen anpassen will. Der Rezensent kann sich diesen Zank recht wohl gefallen lassen; denn er ist hierin mit dem Pfarrer völlig einerlei Meinung, und die Rezension ist selbst der beste Beweis davon. Da er aber die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen glaubt, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen: so ist er überzeugt, daß sie weder in der Metaphysik noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des Skeletts des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen aufgesucht werden müssen; am wenigsten aber die letztere gar auf seine Bestimmung für eine andere Welt führe; sondern daß sie allein in seinen Handlungen gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart; auch ist er überredet, daß Herr Herder nicht einmal die Absicht gehabt habe, im ersten Teile seines Werkes (der nur eine Aufstellung des Menschen als Tiers im allgemeinen Natursystem und also einen Prodromus[a]) der künftigen Ideen enthält) die wirklichen Materialien zur Menschengeschichte zu liefern, sondern nur Gedanken, die den Physiologen aufmerksam machen können, seine Nachforschungen, die er gemeiniglich nur auf die mechanische Absicht des tierischen Baues richtet, womöglich weiter und bis zu der für den Gebrauch der Vernunft an diesem Geschöpfe zweckmäßigen Organisation auszudehnen; wiewohl er ihnen hierin mehr Gewicht, als sie je bekommen können, beigelegt hat. Auch ist nicht nötig, daß der, so der letzteren Meinung ist (wie der Pfarrer S. 161 fordert), beweise: daß die menschliche Vernunft bei einer anderen Form der Organisation auch nur möglich wäre; denn das kann ebensowenig jemals eingesehen werden, als daß sie bei der gegenwärtigen Form allein möglich sei. Der vernünftige Gebrauch der Erfahrung hat auch seine Grenzen. Diese kann zwar lehren, daß etwas so oder so beschaffen sei, niemals aber, daß es gar nicht anders sein könne; auch kann keine Analogie diese unermeßliche Kluft zwischen dem Zufälligen und Notwendigen ausfüllen. In der Rezension wurde gesagt: „die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Ähnlichkeit nach aneinander paßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser

a) = Vorläufer.

Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern oder alle aus einer einzigen Originalgattung und etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verfasser, ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf." Diese Worte verführten den Pfarrer zu glauben, als sei in der Rezension des Werks metaphysische Orthodoxie, mithin Intoleranz anzutreffen; und er setzt hinzu: „Die gesunde ihrer Freiheit überlassene Vernunft bebt auch vor keiner Idee zurück." Es ist aber nichts von allem dem zu fürchten, was er wähnt. Es ist bloß der *horror vacui* der allgemeinen Menschenvernunft, nämlich da zurückzubeben, wo man auf eine Idee stößt, bei der sich gar nichts denken läßt, und in dieser Absicht möchte wohl der ontologische Kodex dem theologischen und zwar gerade der Toleranz wegen zum Kanon dienen. Der Pfarrer findet überdem das dem Buche beigelegte Verdienst der Freiheit im Denken viel zu gemein für einen so berühmten Verfasser. Ohne Zweifel meint er, es sei daselbst von der äußeren Freiheit die Rede, die, weil sie von Ort und Zeit abhängt, in der Tat gar kein Verdienst ist. Allein die Rezension hatte jene innere Freiheit, nämlich die von den Fesseln gewohnter und durch die allgemeine Meinung bestärkter Begriffe und Denkungsarten vor Augen; eine Freiheit, die so gar nicht gemein ist, daß selbst die, so sich bloß zur Philosophie bekennen, nur selten sich zu ihr haben emporarbeiten können. Was er an der Rezension tadelt: „daß sie Stellen, welche die Resultate ausdrücken, nicht aber zugleich die, so sie vorbereiten, aushebt," möchte wohl ein unvermeidliches Übel für die ganze Autorschaft sein, welches bei allem dem immer doch noch erträglicher ist, als mit Aushebung einer oder andern Stelle bloß überhaupt zu rühmen oder zu verurteilen. Es bleibt also bei dem, mit aller billigen Achtung und selbst mit Teilnehmung an dem Ruhme, noch mehr aber an dem Nachruhme des Verfassers gefällten Urteile über das gedachte Werk, welches mithin ganz anders lautet, als das, was der Pfarrer ihm S. 161 (nicht sehr gewissenhaft) unterschiebt, daß das Buch nicht geleistet habe, was sein Titel versprach. Denn der Titel versprach gar nicht, schon im ersten Bande, der nur allgemeine

physiologische Vorübungen enthält, das zu leisten, was von den folgenden (die, soviel man urteilen kann, die eigentliche Anthropologie enthalten werden) erwartet wird, und die Erinnerung war nicht überflüssig: in dieser die Freiheit einzuschränken, die in jenen wohl Nachsicht verdienen möchte. Übrigens kommt es jetzt nur auf den Verfasser selbst an, dasjenige zu leisten, was der Titel versprach; welches man denn auch von seinen Talenten und seiner Gelehrsamkeit zu hoffen Ursache hat.

III.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Teil. 344 S. 8°. 1785.

Dieser Teil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beschreibt zuerst in sechs Abschnitten des sechsten Buchs die Organisation der Völker in der Nähe des Nordpols und um den asiatischen Rücken der Erde, des Erdstrichs schön gebildeter Völker und der afrikanischen Nationen, der Menschen in den Inseln des heißen Erdstrichs und der Amerikaner. Der Verfasser beschließt die Beschreibung mit dem Wunsche einer Sammlung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi und andere schon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein schönes Geschenk, wenn jemand, der es kann, die hie und da zerstreueten treuen Gemälde der Verschiedenheit unseres Geschlechts sammelte und damit den Grund zu einer sprechenden Naturlehre und Physiognomik der Menschheit legte. Philosophischer könnte die Kunst schwerlich angewendet werden, und eine anthropologische Karte, wie Zimmermann[a]) eine zoologische versucht hat, auf der nichts angedeutet werden müßte, als was Diversität der Menschheit ist, diese aber auch in allen Erscheinungen und Rücksichten, eine solche würde das philanthropische Werk krönen."

Das siebente Buch betrachtet vorerst die Sätze, daß bei so verschiedenen Formen dennoch das Menschengeschlecht überall nur eine Gattung sei, und daß dies eine Geschlecht sich

a) Eberh. Aug. Wilh. von Zimmermann (1743—1815), Prof. der Naturwissenschaft am Carolinum in Braunschweig, bedeutender Geograph, schrieb eine *Geographische Geschichte der Menschen* und *der allgemein verbreiteten vierfüßigen Tiere.* 3 Bde. Leipzig 1778—83.

überall auf der Erde klimatisiert habe. Hiernächst werden die Wirkungen des Klima auf die[a]) Bildung des Menschen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfasser bemerkt scharfsinnig, daß noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine physiologisch-pathologische[b]), geschweige an eine Klimatologie aller menschlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und daß es unmöglich sei, das Chaos von Ursachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdstrichs, Beschaffenheit desselben und seiner Produkte, Speisen und Getränke, Lebensweise, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst anderen Umständen zusammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend sein Recht geschehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Bescheidenheit kündigt er daher auch die S. 99 folgenden allgemeinen Anmerkungen S. 92 nur als Probleme an. Sie sind unter folgenden Hauptsätzen enthalten: 1. Durch allerlei Ursachen wird auf der Erde eine klimatische Gemeinschaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2. Das bewohnbare Land unserer Erde ist in Gegenden zusammengedrängt, wo die meisten lebendigen Wesen in der ihnen genügsamsten Form wirken; diese Lage der Weltteile hat Einfluß auf ihrer aller Klima. 3. Durch den Bau der Erde an[c]) die Gebürge war nicht nur für das große Mancherlei der Lebendigen das Klima derselben zahllos verändert, sondern auch die Ausbreitung[d]) des Menschengeschlechts verhütet, wie sie verhütet werden kann. Im vierten Abschnitt dieses Buches behauptet der Verfasser, die genetische Kraft sei die Mutter aller Bildungen auf der Erde, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwirke[e]), und beschließt mit einigen Anmerkungen über den Zwist der Genesis und des Klima, wo er unter anderen auch eine physisch-geographische Geschichte der Abstammung und Verartung unseres Geschlechts nach Klimaten und Zeiten wünscht.

Im achten Buche verfolgt Hr. H. den Gebrauch der menschlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menschen, seinen

a) Kant: „an"; korr. Maier (nach Herder).
b) sc. Klimatologie.
c) Tieftrunk: „und"
d) Herder: „Ausartung"
e) Tieftrunk (Hartenstein): „zuwinke"

praktischen Verstand, seine Triebe und[a]) Glückseligkeit, und erläutert den Einfluß der Tradition, der Meinungen, der Übungen und Gewohnheiten durch Beispiele verschiedener Nationen.

Das neunte beschäftigt sich mit der Abhängigkeit des Menschen von andern in der Entwickelung seiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menschen, mit der Erfindung der Künste und Wissenschaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen als festgestellten Ordnungen unter den Menschen, meistens aus ererbten Traditionen; und schließt mit Bemerkungen über die Religion und die älteste Tradition.

Das zehnte enthält größtenteils das Resultat der Gedanken, die der Verf. schon anderwärts vorgetragen; indem es außer den Betrachtungen über den ersten Wohnsitz der Menschen und die asiatischen Traditionen über die Schöpfung der Erde und des Menschengeschlechts das Wesentlichste der Hypothese über die mosaische Schöpfungsgeschichte aus der Schrift: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, wiederholt.

Diese trockene Anzeige soll auch bei diesem Teile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darstellung des Geistes von diesem Werke sein; sie soll einladen, es zu lesen, nicht die Lektüre desselben ersetzen oder unnötig machen.

Das sechste und siebente Buch enthalten fast größtenteils nur Auszüge aus Völkerbeschreibungen; freilich mit geschickter Wahl ausgesucht, meisterhaft disponiert und allerwärts mit eigenen sinnreichen Beurteilungen begleitet; aber ebendarum desto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unserer Absicht, so manche schöne Stellen voll dichterischer Beredsamkeit auszuheben oder zu zergliedern, die jedem Leser von Empfindung sich selbst anpreisen werden. Aber ebensowenig wollen wir hier untersuchen, ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen; ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt seien; und ob an man-

d) Tieftrunk: „Triebe zur“

chen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer Vertügade[a]) zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen. Wir überlassen es Kritikern der schönen philosophischen Schreibart oder der letzten Hand des Verfassers selbst, z. B. zu untersuchen, ob es nicht etwa besser gesagt sei: nicht nur Tag und Nacht, und Wechsel der Jahreszeiten verändern das Klima, als S. 99: „Nicht nur Tag und Nacht, und der Reihentanz abwechselnder Jahreszeiten verändern das Klima", ob S. 100 an eine naturhistorische Beschreibung dieser Veränderungen folgendes in einer dithyrambischen Ode ungezweifelt schöne Bild sich passend anschließe: „Um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füßen bildet, ist zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung miteinander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit"; oder ob nicht für den Übergang von Bemerkungen der Reisebeschreiber über die Organisation verschiedener Völker und über das Klima zu einer Sammlung daraus abgezogener Gemeinsätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu episch sei: „Wie einem, der von den Wellen des Meeres eine Schiffahrt in die Luft tun soll, so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme, und die veränderlichen Eigenschaften desselben auf unserem weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften und zum Teil unsicheren Nachrichten zu erforschen wage." Auch untersuchen wir nicht, ob nicht der Strom seiner Beredsamkeit ihn hie oder da in Widersprüche verwickele, ob z. B., wenn S. 248 angeführt wird, daß Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlassen mußten, als für sich selbst erfanden, nicht hier ein neues Beispiel zur Bestätigung des Satzes liege, daß die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollten; welchem Satze er doch mit einigen daraus fließenden, wiewohl nicht

a) Eigentl. = Tugendwächter: verhüllender Reifrock der vornehmen Damen (im 16. Jh. in Spanien aufgekommen).

ganz richtig gefaßten, S. 206 beinahe eine Beleidigung der Naturmajestät (welches andere in Prosa Gotteslästerung nennen) schuld zu geben geneigt ist: dies alles müssen wir hier der Schranken, die uns gesetzt sind, eingedenk unberührt lassen.

Eines hätte Rezensent sowohl unserem Verf. als jedem anderen philosophischen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen gewünscht: nämlich daß ein historisch-kritischer Kopf ihnen insgesamt vorgearbeitet hätte, der aus der unermeßlichen Menge von Völkerbeschreibungen oder Reiseerzählungen und allen ihren mutmaßlich zur menschlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin sie einander widersprechen, und sie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) nebeneinander gestellt hätte; denn so würde niemand sich so dreist auf einseitige Nachrichten fußen, ohne vorher die Berichte anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, daß Amerikaner, Tibetaner und andere echte mongolische Völker keinen Bart haben, aber auch, wem es besser gefällt, daß sie insgesamt von Natur bärtig sind und sich diesen nur ausrupfen; daß Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Rasse sind, andererseits aber nach ebenso scheinbaren Nachrichten, daß sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem anderen Weltbewohner gleich zu schätzen sind, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundsatze *tout comme chez nous* beurteilen will, dadurch denn alle seine über eine so wankende Grundlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen. Der Einteilung der Menschengattung in Rassen ist unser Verfasser nicht günstig, vornehmlich derjenigen nicht, welche sich auf anerbende Farben gründet, vermutlich weil der Begriff einer Rasse ihm noch nicht deutlich bestimmt ist. In des siebenten Buches dritter Nummer nennt er die Ursache der klimatischen Verschiedenheiten der Menschen eine genetische Kraft. Rez. macht sich von der Bedeutung dieses Ausdrucks im Sinne des Verf. diesen Begriff. Er will einerseits das Evolutionssystem, andererseits aber auch den bloß mechanischen Einfluß äußerer Ursachen als untaugliche Erläute-

rungsgründe abweisen und nimmt ein innerlich nach Verschiedenheit der äußeren Umstände sich selbst diesen angemessen modifizierendes Lebensprinzip als die Ursache derselben an, worin ihm Rezensent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, daß, wenn die von innen organisierende Ursache durch ihre Natur etwa nur auf eine gewisse Zahl und Grad von Verschiedenheiten der Ausbildung ihres Geschöpfs eingeschränkt wäre (nach deren Ausrichtung sie nicht weiter frei wäre, um bei veränderten Umständen nach einem anderen Typus zu bilden), man diese Naturbestimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder ursprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die ersteren als uranfänglich eingelegte, und sich nur gelegentlich auseinanderfaltende Maschinen und Knospen (wie im Evolutionssystem) anzusehen; sondern wie bloße weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welches[a]) letztere wir ebensowenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schlusse dieses Teils fortwährt und den Ursprung der Bildung des Menschen als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfs, mithin den Anfang aller Kultur enthält, welcher nach dem Sinn des Verfassers nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern gänzlich außer ihm in einer Belehrung und Unterweisung von andern Naturen zu suchen sei, von da anhebend alles Fortschreiten in der Kultur nichts als weitere Mitteilung und zufälliges Wuchern mit einer ursprünglichen Tradition sei, welcher und nicht ihm selbst der Mensch alle seine Annäherung zur Weisheit zuzuschreiben habe. Da Rezensent, wenn er einen Fuß außerhalb der Natur und dem Erkenntnisweg der Vernunft setzt, sich nicht weiter zu helfen weiß, da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Fakta philosophisch zu nutzen gar nicht versteht: so bescheidet er sich von selbst, daß er hier kein Urteil habe. Indessen läßt sich von der weitläuftigen Belesenheit und von der besonderen Gabe des Verfassers, zerstreute Data unter einen Gesichtspunkt zu fassen, wahrscheinlich zum voraus vermuten, daß wir wenigstens über den Gang menschlicher Dinge,

a) Kant: „welche"; korr. Maier.

sofern er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung und womöglich selbst gewisse klassische Verschiedenheiten derselben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu lesen bekommen, welches auch für denjenigen, der über den ersten Anfang aller menschlichen Kultur anderer Meinung wäre, belehrend sein kann. Der Verfasser drückt die Grundlage der seinigen (S. 338—339 samt der Anmerkung) kürzlich so aus: „Diese (mosaische) lehrende Geschichte erzählt: daß die ersten geschaffenen Menschen mit den unterweisenden Elohim im Umgange gewesen, daß sie unter Anleitung derselben durch Kenntnis der Tiere sich Sprache und herrschende Vernunft erworben, und da der Mensch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntnis des Bösen gleich werden wollen, er diese mit seinem Schaden erlangt und von nun an einen anderen Ort eingenommen, eine neue künstlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit also, daß der Mensch Vernunft und Vorsicht übte: so mußte sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim sich der Menschen angenommen, d. i. sie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht ebenso kühn ist, hierüber zu fragen, als zu antworten: so soll uns an einem anderen Ort die Tradition selbst darüber Aufschluß geben."

In einer unbefahrnen Wüste muß einem Denker gleich Reisenden freistehen, seinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muß abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er sein Ziel erreicht hat, wohlbehalten wieder zu Hause d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe und sich also auch Nachfolger versprechen könne. Um deswillen hat Rezensent über den eigenen von dem Verfasser eingeschlagenen Gedankenweg nichts zu sagen; nur glaubt er berechtigt zu sein, einige auf diesem Wege von ihm angefochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freiheit, sich seine Bahn selbst vorzuzeichnen, auch zustehen muß. Es heißt nämlich S. 260: „Ein zwar leichter, aber böser Grundsatz wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe, und von diesem[a]) Herrn oder der Verbindung derselben das Glück seiner Endbestimmung erwarte." Leicht mag er immer sein, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern bestätigt, aber böse? S. 205 wird gesagt: „Gütig dachte die Vorsehung,

a) „diesen"? Hartenstein.

daß sie den Kunstendzwecken großer Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog und jene kostbare Staatsmaschinen, soviel sie konnte, für die Zeit sparte[a]." Ganz recht, aber allererst die Glückseligkeit eines Tieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menschheit, sowie auch zu derselben Zeit in allen Ständen, findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfs an die Umstände, darin es[b] geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punkt betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer Menschenklasse oder einer Generation vor der anderen anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Tätigkeit und Kultur, deren größtmöglicher Grad nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre, so würde nach S. 206 „jeder einzelne Mensch das Maß seiner Glückseligkeit in sich haben," ohne im Genusse derselben irgendeinem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Wert nicht ihres Zustandes, wenn sie existieren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich da seien, betrifft, so würde sich nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfasser wohl: daß, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von gesitteteren Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existieren, und ob es nicht ebenso gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre? Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. — Es mag ihn wohl ein böser Mann[c] gesagt haben. — Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieser. S. 212 heißt es:

a) Herder (mit anderem Sinn): „den Zeiten ersparte"
b) Kant: „er"; korr. Tieftrunk.
c) Gemeint ist natürlich Kant selbst, der jenen Satz in seiner *Idee zu einer Geschichte* usw. (s. oben S. 11) ausgesprochen hatte.

„Wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer insofern sie in einzelnen Wesen existieren. — Als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. — Auf diesem Wege der Averroischen[a]) Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln." Freilich, wer da sagte: Kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet dann nichts weiter als das Merkmal, worin gerade alle Individuen untereinander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch, zu sagen: daß sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben. Doch diese Irrung in der angeführten polemischen Stelle ist nur eine Kleinigkeit. Wichtiger ist der Schluß derselben: „Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie (heißt es) soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln." Daraus läßt sich schließen, daß unser Verfasser, dem so oft alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, mißfällig gewesen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, sondern durch Tat und Beispiel in diesem ausführlichen Werke ein Muster der echten Art zu philosophieren der Welt darlegen werde.

a) Averroës (1126—1198), der berühmteste der spanisch-arabischen Aristoteliker des Mittelalters.

Mutmaßlicher

Anfang der Menschengeschichte.

Berlinische Monatsschrift (Januar 1786) VII, S. 1—27.

Im Fortgange einer Geschichte Mutmaßungen einzustreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt: weil das Vorhergehende als entfernte Ursache und das Nachfolgende als Wirkung eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Übergang begreiflich zu machen. Allein eine Geschichte ganz und gar aus Mutmaßungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer mutmaßlichen Geschichte, sondern einer bloßen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den ersten Anfang derselben, sofern ihn die Natur macht, durch Mutmaßungen versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden, wenn man voraussetzt, daß diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen: eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäß ist und nichts Gewagtes bei sich führt. Eine Geschichte der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas anderes, als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Mutmaßungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft zur Erholung und Gesundheit des Gemüts vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen: so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über ebendieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen als bloßer Naturphilosophie beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloße Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, daß es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den

Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält. Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1. Mose Kap. II bis IV[a]) aufschlagen und Schritt für Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe.

Will man nicht in Mutmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen; und zwar in seiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihilfe entbehren muß; in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht sofort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zur Geselligkeit, als dem größten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten, war ohne Zweifel hiezu die beste Anordnung. Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubtiere gesicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsstriche. Und was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit getan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an; denn es könnten der Mutmaßungen für den Leser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke, die vermutlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen (1. B. Mose Kap. II, v. 20)*), ja reden, d. i. nach zusammen-

a) Kant, Hartenstein und Akad.-A. unrichtig: „VI“. Schon von Schubert mit Recht verbessert in: „IV“.

*) Der Trieb sich mitzuteilen muß den Menschen, der noch allein ist, gegen lebende Wesen außer ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der

hängenden Begriffen sprechen (v. 23), mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er alle selbst erwerben mußte (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerstreitet); mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um bloß die Entwickelung des Sittlichen in seinem Tun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit notwendig voraussetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Instinkt, diese Stimme Gottes, der alle Tiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3). — Es ist aber nicht nötig, einen besonderen jetzt verlorenen Instinkt zu diesem Behuf anzunehmen; es konnte bloß der Sinn des Geruchs und dessen Verwandtschaft mit dem Organ des Geschmacks, dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung und also gleichsam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, gewesen sein. Sogar darf man diesen Sinn im ersten Paare nicht schärfer, als er jetzt ist, annehmen; denn es ist bekannt genug, welcher Unterschied in der Wahrnehmungskunst zwischen den bloß mit ihren Sinnen und den zugleich mit ihren Gedanken beschäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten Menschen angetroffen werde.

Solange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, woran der Instinkt gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte, seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern (III, 6). Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinkt nicht anriet, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Ver-

nachher zum Namen dienen kann, zuerst zur Kundmachung seiner Existenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieses Triebes sieht man auch noch an Kindern und an gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Teil des gemeinen Wesens stören. Denn ich sehe keinen anderen Bewegungsgrund hiezu, als daß sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen.

nunft, daß sie Begierden mit Beihilfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der Üppigkeit ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren Anblick durch die Ähnlichkeit mit anderen annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Tieres kam, dessen Natur ein solcher Genuß angemessen sowie er im Gegenteil dem Menschen nachteilig war, daß folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinkt war: so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu schikanieren (III, 1) und trotz ihrem Widerspruch den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf (v. 7). Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren.

Nächst dem Instinkt zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinkt zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumte nun nicht, ihren Einfluß auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald: daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Tieren bloß auf einem vorübergehenden, größtenteils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Überdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß tierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt (v. 7) war also das Produkt einer weit größeren Äußerung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwickelung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewußtsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe und nicht bloß, wie der erstere Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienste zu leisten. Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß tierischen Begierde allmählich zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen. Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte,) anderen Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Geschöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung gibt, ist wichtiger als die ganze unabsehliche Reihe von darauffolgenden Erweiterungen der Kultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen

des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Tiere überhoben sind (v. 13—19). Der Mann, der sich und eine Gattin samt künftigen Kindern zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Tiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese Übel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröstende Aussicht, die sie aufrichtete (v. 16—20).

Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende Vernunft tat, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (v. 21), ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr als Zuneigung und Liebe zu Errichtung der Gesellschaft notwendig ist.

Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein

mögen, getreten (III, 22): nämlich in Ansehung des Anspruchs, selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin und nicht in der Vernunft, wie sie bloß als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten. Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterschoße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrieb (v. 23) und ihn in die weite Welt stieß, wo soviel Sorgen, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Untätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihm gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurückzukehren, aus dem sie ihn gezogen hatte (v. 24). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen und den Tod selbst, vor dem ihn graut, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheut, zu vergessen.

Anmerkung.

Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergibt sich: daß der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nicht anders als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch

diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nacheinander folgenden Versuche zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Tierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mußten Übel und, was ärger ist, bei kultivierter Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit bloß auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen. — Auf diese Weise kann man auch die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Kontrakte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer

Bestimmung gehörig zu entwickeln, sodaß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Kultur nach wahren Prinzipien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, viel weniger vollendet ist) alle wahre Übel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren*); indessen daß die Anreize zu den letz-

*) Um nur einige Beispiele dieses Widerstreits zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung einerseits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und tierischen Zustand in ihrer Natur gelegten Gesetze andererseits beizubringen, führe ich folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes sowohl als Vermögens, seine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt, ein Alter: in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen und auch diese samt seinem Weibe zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfnisse macht ihm dieses leicht. Im kultivierten Zustande hingegen gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, sowohl an Geschicklichkeit als auch an günstigen äußeren Umständen, sodaß diese Epoche, bürgerlich wenigstens, im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indessen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortschritte der gesellschaftlichen Verfeinerung verändert, sondern befolgt hartnäckig ihr Gesetz, welches sie auf die Erhaltung der Menschengattung als Tiergattung gestellt hat. Hieraus entspringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten und diesen durch jenen ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch (der doch nicht aufhört, Naturmensch zu sein) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, viel weniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Instinkte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten. Also war die Anlage derselben auf den gesitteten Zustand gar nicht gestellt, sondern bloß auf die Erhaltung der Menschengattung als Tiergattung; und der zivilisierte Zustand kommt also mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Kultur) heben könnte, da jetzt jener Zwischenraum gewöhnlicherweise mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menschlichen Elende, besetzt wird.

Ein anderes Beispiel zum Beweise der Wahrheit des Satzes, daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Tiergattung und ebenderselben als sitt-

teren, denen man desfalls schuld gibt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch tun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.

---

licher Gattung, gegründet habe, ist das: *Ars longa, vita brevis* des Hippokrates. Wissenschaften und Künste könnten durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten Reife des Urteils durch lange Übung und erworbene Erkenntnis gelangt ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nacheinander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschließung wegen der Lebensdauer des Menschen offenbar aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Beförderung der Wissenschaften genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der größten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein; er wird stumpf und muß es einer zweiten Generation (die wieder vom ABC anfängt und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Kultur hinzuzutun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen und in kontinuierlicher Gefahr zu sein, in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: es ist schade, daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.

Ein drittes Beispiel mag die Ungleichheit unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen Menschenrechts derselben sein: eine Ungleichheit, über die Rousseau mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Kultur nicht abzusondern ist, solange sie gleichsam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich ist), und zu welcher die Natur den Menschen gewiß nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab und Vernunft, diese Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Gesetzmäßigkeit, welche das bürgerliche Recht heißt, einzuschränken. Der Mensch sollte sich aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und indem er sich über sie erhebt, dennoch acht haben, daß er nicht wider sie verstoße; eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach vielen mißlingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Übeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst antut.

Beschluß der Geschichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging. Hier müssen wir wiederum einen großen Sprung tun und ihn auf einmal in den Besitz gezähmter Tiere und der Gewächse, die er selbst durch Säen oder Pflanzen zu seiner Nahrung vervielfältigen konnte, versetzen (IV, 2); obwohl es mit dem Übergange aus dem wilden Jägerleben in den ersten und aus dem unsteten Wurzelgraben oder Fruchtsammeln in den zweiten Zustand langsam genug zugegangen sein mag. Hier mußte nun der Zwist zwischen bis dahin friedlich nebeneinander lebenden Menschen schon anfangen, dessen Folge die Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben ist nicht allein gemächlich, sondern gibt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den sichersten Unterhalt. Dagegen ist der Ackerbau oder die Pflanzung sehr mühsam, vom Unbestande der Witterung abhangend, mithin unsicher, erfordert auch bleibende Behausung, Eigentum des Bodens und hinreichende Gewalt, ihn zu verteidigen; der Hirte aber haßt dieses Eigentum, welches seine Freiheit der Weiden einschränkt. Was das erste betrifft, so konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünstigt zu beneiden scheinen (v. 4); in der Tat aber wurde ihm der letztere, solange er in seiner Nachbarschaft blieb, sehr lästig; denn das weidende Vieh schont seine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein Leichtes ist, sich mit seiner Herde weit weg zu machen und sich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht ebenso gut allenthalben wiederfände, so war es wohl der Ackersmann, der gegen solche Beeinträchtigungen, die der andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen und (da die Veranlassung dazu niemals ganz aufhören konnte), wenn er nicht der Früchte seines langen Fleißes verlustig gehen wollte, sich endlich so weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben treiben, entfernen mußte (v. 16). Diese Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vor-

nehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behausungen; und die Verteidigung desselben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mußten zusammenhalten und Dorfschaften (uneigentlich Städte genannt) errichten, um ihr Eigentum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifender Hirten zu schützen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert (v. 20), konnten nun gegeneinander vertauscht werden. Daraus mußte Kultur entspringen und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl als des Fleißes (v. 21. 22); was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerst freilich nur in Ansehung der größten Gewalttätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr wie im wilden Zustande einzelnen, sondern einer gesetzmäßigen Macht, die das Ganze zusammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlassen war, über welche selbst keine Ausübung der Gewalt stattfand (v. 23. 24). — Von dieser ersten und rohen Anlage konnte sich nun nach und nach alle menschliche Kunst, unter welcher die der Geselligkeit und bürgerlichen Sicherheit die ersprießlichste ist, allmählich entwickeln, das menschliche Geschlecht sich vermehren und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenstöcke, durch Aussendung schon gebildeter Kolonisten überall verbreiten. Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an, und nahm fernerhin zu.

Solange nun noch die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menschen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4)*), umschwärmten und als abgesagte Feinde alles Landeigentums diese anfeindeten und von diesen wieder

*) Die arabischen Beduinen nennen sich noch Kinder eines ehemaligen Schechs[a]), des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. dgl.). Dieser ist keineswegs Herr über sie und kann nach seinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da niemand liegendes Eigentum hat, welches er zurücklassen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, sich sehr leicht vom Stamme absondern, um einen andern zu verstärken.

a) = Scheiks.

gehaßt wurden, war zwar kontinuierlicher Krieg zwischen beiden, wenigstens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderseitige Völker konnten daher im Inneren wenigstens des unschätzbaren Gutes der Freiheit froh werden; — (denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das einzige, was den Despotismus mäßigt: weil Reichtum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht sei, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichtum hervorbringen könnte, stattfindet. In einem armen Volke muß an dessen Stelle große Teilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Wesens angetroffen werden, welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist). — Mit der Zeit aber mußte denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmutzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten sein (v. 2), in Verbindung mit diesen zu treten und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen. Da denn durch Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseligen Völkerschaften mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus mächtiger Tyrannen einerseits, bei kaum noch angefangener Kultur aber seelenlose Üppigkeit in verworfenster Sklaverei, mit allen Lastern des rohen Zustandes vermischt, andererseits das menschliche Geschlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte; und es dadurch selbst seiner Existenz, als einer über die Erde zu herrschen, nicht viehisch zu genießen und sklavisch zu dienen, bestimmten Gattung, unwürdig machte (v. 17).

Schluß-Anmerkung.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit, mit der Vorsehung zufrieden zu sein (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat): teils um unter den Mühselig-

keiten immer noch Mut zu fassen, teils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hilfe dagegen zu versäumen.

Man muß gestehen: daß die größten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Kultur, die zu einer noch größeren Kultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch getan, und die mütterliche Vorsorge des Staates für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indes diese doch auch durch die Besorgnis äußerer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein würde wohl diese Kultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese Achtung für die Menschheit nicht abnötigte? Man sehe nur Sina an, welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Überfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein. Also sind wir, was diesen Punkt betrifft, an den Übeln doch wohl selbst schuld, über die wir so bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft und ihre völlige Befreiung von äußerer Gefahr, da ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur und eine Versenkung in unheilbares Verderbnis vorzustellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menschen trifft die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens.

Man muß sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werts desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen solle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urteilskraft allenfalls nicht verdenken, daß sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und indem es ihr schwer wird, ihr Dasein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wieviel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines so kurzen Lebens uns quält, wieviel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künftigen, obzwar so wenig dauernden Genusses ausgeübt wird: so muß man vernünftigerweise glauben, daß, wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher sein würde, und daß die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müßten, wodurch sie keines bessern Schicksals würdig sein würden, als in einer allgemeinen Überschwemmung von der Erde vertilgt zu werden (v. 12. 13).

Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht (denn man ist sich bewußt, daß das Gewünschte uns niemals zuteil werden kann) ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Üppigkeit auflädet, sein soll, eine Genügsamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte der reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens: — eine Sehnsucht, die die Robinsone und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Überdruß beweiset, den der denkende Mensch am zivilisierten Leben fühlt, wenn er dessen Wert lediglich im Genusse sucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Wert zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen

Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sei er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren; so daß er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe.

Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt, daß er der Vorsehung wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; daß er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sei, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Übertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre (denn willkürliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen); sondern daß er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst getan anerkennen und sich also von allen Übeln, die aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich sehr wohl bewußt werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade ebenso verhalten und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen physischen Übel, wenn jener Punkt wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld schwerlich einen Überschuß zu unserem Vorteil austragen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Bessern allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Teile, soviel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist.

B.

Zur Ethik und Politik.

Über den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein,

taugt aber nicht für die Praxis.

Berlinische Monatsschrift 1793 (September), XXII, S. 201—284.

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln als Prinzipien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahiert wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluß haben. Umgekehrt heißt nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und da für die Urteilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt: z. B. Ärzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Konsilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirt oder Kameralist sich neue Regeln abstrahieren und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen, und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben und als Lehrer in allgemeinen

Sätzen systematisch vorzutragen imstande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirts und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne sich bloß zu geben, daß er in seinem Fache ein Ignorant sei: indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heißt) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indes ist doch noch eher zu dulden, daß ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnötig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling sie und ihren Wert für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule sich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu sein; mit einem Wort, daß, was in der Theorie sich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sei. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi*.) Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung gar wohl zusammenstimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandtnis mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objekten der Mathematik und Objekten der Philosophie): welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl bloß leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein oder

sogar ein ihr nachteiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird zum Skandal der Philosophie nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zuteil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese in unseren spruchreichen und tatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu tun, wo der Wert der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Einteilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurteilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1. als Privat-, aber doch Geschäftsmann, 2. als Staatsmann, 3. als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet; um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine

Schule zu weisen (*illa se iactet in aula!*)[a]), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältnis der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist) vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

---

a) = An der Stelle mag er sich breit machen (Vergil Aeneis I 140, dort von Aeolus gesagt).

I.

Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Entwürfe des Herrn Prof. Garve*)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs bloß für die Theorie oder für die Praxis gültig sein mag, komme: muß ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr Garve davon gibt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral vorläufig als zur Einleitung für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen.**) Hiebei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem

*) Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur[a]), von Ch. Garve. Erster Teil, S. 111 bis 116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir (wie ich hoffe) einzuverstehen wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Verteidigung reizen sollten; wozu weder hier der Ort noch bei mir die Neignng ist.

**) Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbsteigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht wert, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt und darin nicht mit enthalten sein kann (d. i. welcher der Moralität widerstreitet).

a) Genauer: „... der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben". 1. Teil, Breslau 1792. Über Garve s. die Einleitung.

Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahieren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, soviel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vorteilen, die sie uns einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines anderen Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.

a. Diesen meinen Satz drückt Hr. Garve nun so aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, daß sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse." (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nötig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbeiführe, nämlich: auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltherrscher und an ein künftiges Leben in praktischer Absicht abnötigt. Nicht als ob nur unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit", d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, sondern damit er nur an jenem

Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme.*) Denn an sich ist Pflicht nichts anderes als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben oder der Zweck mag sein, welcher er wolle (mit-

*) Das Bedürfnis, ein höchstes, auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen, ist nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein diesen Triebfedern gemäß ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein; obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahieren muß und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muß uneigennützig sein; und das Bedürfnis eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut), ist ein Bedürfnis des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjektiv keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlösse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen, selbst durch das Bewußtsein ihrer Allgenugsamkeit bestimmt sei; welche Notwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders denn[a]) als moralisches Bedürfnis vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

a) „denn“ Zusatz unserer Ausgabe (vgl. Kr. d. Urt. S. 371, 381, 409.

hin auch die Glückseligkeit); von welchem aber und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahiert wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Standpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern bloß auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

b. Herr Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Gesichtspunkt (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne noch dürfe, — weil er sonst den Übergang in die unsichtbare Welt, den zur Überzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieser Theorie durchaus notwendig ist, dem moralischen[a]) System Halt und Festigkeit zu geben"; und beschließt damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammenzufassen: „Der Tugendhafte strebt jenen Prinzipien zufolge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber, insofern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu sein." (Das Wort insofern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann soviel bedeuten als: in dem Aktus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts als Mißverständnisse (denn für Mißdeutungen mag ich sie nicht halten), deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menschliche Hang, seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurteilung fremder Gedanken zu folgen und so jenen in diese hineinzutragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Prinzips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegen-

a) „moralischen" Zusatz H. Maiers (nach Garves Schrift).

teils. Hr. G. schließt nämlich analytisch so: „In der Ordnung der Begriffe muß das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Zwecks vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein mit Bewußtsein seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu sein vorzieht, ist ein guter Zustand; und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit usw." Ferner: „Aus der Glückseligkeit im allgemeinsten Sinne des Worts entspringen die Motive zu jedem Bestreben; also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muß erst überhaupt wissen, daß etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann*), wohin diese Bewegung gerichtet werden soll."

Dieses Argument ist nichts weiter als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieses entweder, als an sich und unbedingt gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen; oder, als immer nur bedingterweise gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse sein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkür (d. i. der Pflicht) ist von

*) Das ist ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts anderes sein als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkür ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkür (das Ziel, wie sie Hr. G. nennt) aus dem Spiel gelassen habe.

der Maxime, dem als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der im allgemeinen Glückseligkeit heißt) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keineswegs; sie kann im Fall der Kollision mit der Pflicht sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingterweise gut sein, nur eine besser als die andere (welche letztere daher komparativ-böse heißen würde); denn sie sind nicht der Art, sondern bloß dem Grade nach voneinander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkürlich zum Grunde gelegter Zweck ist: denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist bloß ein Aktus der Freiheit (*res merae facultatis*, wie die Juristen sagen), bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu sein, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein komparativ besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit (die nie anders als bloß bedingterweise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zustand aber, da ich im Falle der Kollision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht diese vorzuziehen mir bewußt bin, ist nicht bloß ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkür (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), sondern die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maxime den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keineswegs gesagt werden, daß jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu sein vor-

ziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muß ich sicher sein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wieviel ich deren mit jenem meinem moralisch- (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann.*)

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objekte als Zwecke, sondern nichts als das unbedingte Gesetz selbst, für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm als unbedingter Nötigung zu befinden, das moralische Gefühl heißt; welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nötigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zweck machen, die erste Ursache der Willensbestimmung, folglich die Glückseligkeit (wozu jene als Element gehöre), doch den Grund aller objektiven Notwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu gibt Hr. G. in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre

---

*) Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr als), was uns die Natur verschaffen; Tugend aber das, was niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen, daß durch die Abweichung von der letzteren der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne, so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachteiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst) ist nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege ist es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund, tugendhaft zu sein, konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Untat so nennen will) hergenommen sein.

finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht): „Ich für mein Teil gestehe, daß ich diese Teilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich aber diese Teilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgendein Mensch sich bewußt werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben."

Ich antworte zuvörderst auf das letztere. Nämlich ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängige klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtsein von etwas (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vorteil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, daß er es sei, soweit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Wert der Moralität anzutreffen ist, und er muß es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber, soviel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte (welches

er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntnis des Hrn. G. betrifft, jene Teilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden: so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen (in seinen Willensbestimmungen); aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Spekulation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative (dergleichen die der Pflicht sind), in seinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen (die insgesamt den Mechanism der Naturnotwendigkeit zum Grunde legen), zusammenreimen.*)

Wenn aber Hr. G. zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über partikuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankommt, wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblößter der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der

---

*) Herr P. Garve tut (in seinen Anmerkungen zu Ciceros Buch von den Pflichten[a]) S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und seines Scharfsinns werte Bekenntnis: „Die Freiheit werde nach seiner innigsten Überzeugung immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus bloß theoretischen Gründen (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen), mithin aus bloß praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moralisch-praktischen geführt werden kann: so muß man sich wundern, warum Hr. G. nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen zu retten.

---

a) Genauer lautet der Titel von Garves Schrift: „Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten“ (Breslau 1783), von denen er auch — im Auftrage Friedrichs II. — eine deutsche Übersetzung herausgab.

Motive zum wirklichen Handeln übergehen: desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugetan hat, den Schritt so und nicht anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen", — so muß ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für jedermann zum praktischen Gebrauch faßlicher und natürlicher als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunst und Überlegung erfordert); sondern auch in dem Urteile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesen[a]) an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sei z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut *(depositum)* in Händen habe, dessen Eigentümer tot ist, und daß die Erben desselben davon nichts wissen noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, daß der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände geraten, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Not er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohltätig, jene Erben aber reich, lieblos und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so daß es ebenso gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur bloß sagen können: es ist unrecht, d. i. es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klarer als dieses; aber wahrlich nicht so, daß er seine eigene Glückseligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Absicht

a) sc. jedem Glückseligkeitsmotiv; daher korrigiert Tieftrunk: „diesem".

auf die letztere die Bestimmung seiner Entschließung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „Gibst du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigentümern hin, so werden sie dich vermutlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder geschieht das nicht, so wirst du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Not mittlerweile so hoch steigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschließen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei: so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiß, was er zu tun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Überschlag von Vorteilen, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß also diese Unterschiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Hr. G. meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben sind) sich, wie er sagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt: widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem anderen Prinzip geschöpften Maximen darlegt: denn da beweiset sie leider, daß sie größtenteils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fließen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich sein kann, daß keine Idee das menschliche Gemüt mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Übeln des Lebens und selbst den

verführerischsten[a]) Anlockungen desselben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Mensch es vermöge) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichtum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vorteilen gänzlich zu entladen und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist): so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Daß die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung schuld: daß die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sei, wogegen die gröbere[b]), von gewissen in dieser, jawohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes (ohne auf dasselbe als Triebfeder acht zu haben) zu erwartenden Vorteilen hergenommene kräftiger auf das Gemüt wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu sein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachteil verhüten könne, sind keine Gebote; sie binden niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen läßt, zu leiden, was ihn trifft. Die Übel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Rats entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen: denn diese treffen nur den freien, aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der

a) Tieftrunk verschlechtert: „verführerischen“
b) Kant: „gröbern“; korr. Hartenstein.

Idee der Pflicht bewandt, deren Übertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachteile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüt wirkt und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also jedermann ein Geschäftsmann; und da er doch als Mensch der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser Belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.

II.

Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbindet *(pactum sociale)*, ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen *(pactum unionis civilis)* von so eigentümlicher Art, daß, ob er zwar in Ansehung der Ausführung vieles mit jedem anderen (der ebensowohl auf irgendeinen beliebigen, gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist) gemein hat, er sich doch im Prinzip seiner Stiftung *(constitutionis civilis)* von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung vieler zu irgendeinem (gemeinsamen) Zwecke (den alle haben), ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß aufeinander zu geraten, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältnis an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung *(conditio sine qua non)* aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriff gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zueinander hervor und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicherweise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel,

dazu zu gelangen, zu tun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muß. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines anderen Zwang heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden[a]) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien *a priori* gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan.

3. Die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechtes überhaupt gemäß möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Prinzip für die Konstitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen,

a) Kant: „worden", korr. Hartenstein.

welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des andern), nicht Abbruch tut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung *(imperium paternale)*, wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urteile des Staatsoberhauptes, und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung *(imperium non paternale, sed patrioticum)* ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Untertan, deren Formel so lauten kann: Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist); welcher allein die Befugnis hat, zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu sein. Es ist aber alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Untertan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens unterworfen; einen einzigen (physische oder moralische Person),

das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer zwei (zwangfreie Personen), so würde keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen und einer dem andern kein Unrecht tun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Untertanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums nach[a]), es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern außer ihnen, und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf andere; so daß des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des andern abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine gehorsamen muß (wie das Kind den Eltern oder das Weib dem Mann) und der andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt usw. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft) sind sie dennoch als Untertanen alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt), durch dieses aber auch jeder andere ihm in gleichem Maße widersteht, niemand aber diese Befugnis zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch sein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, sondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Kontrakt zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Untertanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Untertan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mituntertanen durch ein erbliches

a) „nach“ Zusatz Tieftrunks.

Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht bloß in der Einschränkung der Freiheit jedes anderen auf die Bedingung besteht, das sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) bloß der Zustand einer wirklichen, diesem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige als Untertanen in einem rechtlichen Zustand *(status iuridicus)* überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäß einander einschränkenden Willkür (welches der bürgerliche Zustand heißt) befinden: so ist das angeborne Recht eines jeden in diesem Zustande (d. i. vor aller rechtlichen Tat desselben) in Ansehung der Befugnis, jeden anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze als bloß diejenigen, die ihm als Untertan der alleinigen obersten gesetzgebenden Macht mit allen anderen gemein ist, zugezogen wird: so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens als Mituntertans vor dem anderen geben; und niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualifiziert, diese auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des *superior* und *inferior*, von denen aber keiner *imperans*, der andere *subiectus* ist) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache ist (nicht Persönlichkeit betrifft) und als Eigentum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Mieters, des Gutseigentümers und der ackerbauenden Knechte usw.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben

befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mituntertans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt *(occupatio bellica)* fallen; denn er kann durch keine rechtliche Tat (weder seine eigene noch die eines anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, solange man will, wenngleich mit der Einschränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanktioniert wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu töten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewußt ist, daß es nur an ihm selbst (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem anderen schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit anderen hinaufsteigt, die als seine Mituntertanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben.*)

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten (von gütig, wohltätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht statthat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, der[a]) alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und erteilt (denn der Souverän, der sie gibt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personifizierte Gesetz selbst, nicht Agent), kann gnädiger Herr betitelt werden, als der einzige, wider den kein Zwangsrecht statthat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesamt, selbst den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rat ist Souverän), Untertanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen anderen gleich, nämlich, daß gegen jeden derselben ein Zwangsrecht dem Untertan zukommt. Prinzen (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht und wegen jener Ansprüche (hofmäßig, *par courtoisie*) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mituntertanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zu-

a) So Kant und Akad.-A., die übrigen setzen: „das“

3. Die Selbständigkeit *(sibisufficientia)* eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig nicht, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben teilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß unrecht tun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille als der des gesamten Volks (da alle über alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich; denn nur sich selbst kann niemand unrecht tun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Selbständigkeit die Bedingung ist). Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger (*citoyen*, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität

---

kommen muß. Es kann also im Staate nicht mehr als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, daß ihr Stand zusamt ihrem Geschlecht (folglich nur gegen das männliche) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

ist, außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er sein eigener Herr *(sui iuris)* sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er in den Fällen, wo er von andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein*) ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier sind nun Kunstverwandte und große (oder kleine) Gutseigentümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die letztern betrifft, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung); und wie es zuging, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegierte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigentümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne daß sie verkauft, oder durch Vererbung geteilt und also mehreren im

*) Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es sein Eigentum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur sind bloß *operarii*, nicht *artifices* (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualifiziert. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, solange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigentum mit dem anderen *(opus)*, der erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem anderen bewilligt *(operam)*. — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

Volk zunutze kommen dürften, oder auch selbst bei diesen Teilungen niemand als der zu einer gewissen willkürlich dazu angeordneten Menschenklasse gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbesitzer vernichtigt nämlich soviel kleinere Eigentümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muß, daß jeder einmal einen Teil davon und alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann: so muß nach den Köpfen derer, die im Besitztume sind, nicht nach der Größe der Besitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurteilt werden.

Es müssen aber auch alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), sondern nur der dazu Delegierten als Repräsentanten des Volks dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann: so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Kontrakt angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag *(contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt), als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Faktum vorauszusetzen nötig (ja als ein solches gar nicht möglich);

gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, daß ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von Untertanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde.*)

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urteil des Gesetzgebers, nicht des Untertans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urteilen sollte: was ist für dasselbe zu tun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe

*) Wenn z. B. eine für alle Untertanen proportionierte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, daß sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnötig wäre: denn das sind sie nicht berechtigt zu beurteilen; sondern weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urteile des Untertans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigentümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden: so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu tun, weil es diese ungleiche Austeilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

nichts zu tun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Untertan zu erwarten steht; sondern allererst bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Prinzip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *salus publica suprema civitatis lex est,* bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen Abbruch tut.

Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks, zu sichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urteilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich als wider äußere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, daß es als gemeines Wesen existiere.*)

*) Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Untertanen zum Besten und nicht zum Vorteil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

In dieser Beurteilung, ob jene Maßregel klüglich genommen sei oder nicht, kann nun zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprinzip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaße und zwar *a priori* bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprinzip, auf Erfahrungen harren, die ihn[a]) von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen). Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, daß ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle: so ist es dem Rechte gemäß. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel): so ist damit auch die Befugnis zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht tätlich zu widersetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effekt gibt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existiert kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen inneren Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist: weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, sodaß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Untertans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewalttätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Untertan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistierenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urteil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches und zwar dem Urteile

a) Kant: „ihm"; korr. Tieftrunk.

des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in seiner eigenen Sache tun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Notrecht *(ius in casu necessitatis)*, welches ohnehin als ein vermeintes Recht, in der höchsten physischen Not unrecht zu tun, ein Unding ist*), hier eintreten und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann ebensowohl sein hartes Verfahren gegen die Untertanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein tun; und niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

---

*) Es gibt keinen *Casus necessitatis* als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht grosse, aber doch) bedingte Pflicht, gegeneinander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrat eines Menschen ankommt, der gegen einen andern in einem Verhältnis etwa wie Vater und Sohn stände. Diese Abwendung des Übels des ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht (nämlich sofern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, tut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Not (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brett stößt, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird, er habe durch seine Not (die physische) ein Recht dazu bekommen: so ist das ganz falsch. Denn mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann); einem andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugnis, die sie dieser Nothilfe zugestehen, ganz konsequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, jemanden den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugnis des Untertans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will.*) Er sagt: „Wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhauptes droht, größer ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann: alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen." Und er schließt darauf: „Es kehre das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück".

Ich glaube gern, daß weder Achenwall noch irgendeiner der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgendeinem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rat oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande oder auch Großbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, mißlungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurteilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiß war, diese aber gewiß sind. Es ist aber klar, daß, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, daß durch eine solche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine *joyeuse entrée* als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade unrecht getan habe: weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit *(status naturalis)*, wo alles Recht aufhört, wenigstens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich bei diesem

*) *Ius Naturae. Editio quinta. Pars posterior*, §§ 203—206. Dies Buch *(Ius naturae in usum auditorum)* des Göttinger Professors Gottfried Achenwall (1719—1772) legte Kant auch seinen Vorlesungen über Naturrecht als Kompendium zugrunde.

Hange so vieler wohldenkenden Verfasser, dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu teils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede ist, das Prinzip der Glückseligkeit ihren Urteilen unterzuschieben, die Ursache sei; teils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben akzeptierten und von beiden sanktionierten Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als etwas, welches wirklich geschehen sein müsse, annahmen und so dem Volke immer die Befugnis zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurteilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen.*)

Man sieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Prinzips fähig ist) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral tut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist (wo die Prinzipien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann): so würde die Idee des Sozialkontrakts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Faktum (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich existierenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt sein, so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottierung entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellt, wo die aufrührerischen Untertanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre als die, welche sie verließen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt daß sie unter einem alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Verteilung der Staatsbürden erwarten konnten.

Eigentum für null und nichtig erklärt[a]), sondern nur als Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen: daß, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, ebensowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang stattfinde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Großbritannien, wo das Volk mit seiner Konstitution so groß tut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, daß sie von der Befugnis, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz stillschweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, ingeheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konstitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistierende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Kontrakt sei verletzt) umzustürzen berechtigte, ist ein klarer Widerspruch: weil sie alsdann auch eine öffentlich konstituierte*) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, sein müßte, dann aber auch ein drittes, welches zwischen beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Abset-

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk als ein zur Konstitution gehöriges anmaßt: weil alle Gesetze derselben als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müßte also, wenn die Konstitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sei, öffentlich erklären.

a) Woher Kant diese sonst nirgends nachzuweisende Notiz über Danton hat, war bisher nicht festzustellen.

zung desselben angemaßt, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zuviel schmeichele: so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, daß ich dem Volk zugunsten zuviel behaupte, wenn ich sage, daß dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (*de Cive*, Kap. 7, § 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden und kann dem Bürger nicht unrecht tun (er mag über ihn verfügen, was er wolle). — Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm unrecht tut; aber so im allgemeinen ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Untertan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht unrecht tun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urteilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrtum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugnis zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Untertanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein soviel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern

auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentiert, Untertanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntnis von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgnis einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt soviel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Haß gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk seine Rechte negativ, d. i. bloß zu beurteilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht verordnet anzusehen sein möchte, ist in dem Satz enthalten: Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.

Wenn also z. B. die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, daß gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äußeren Religion für immer bleiben sollen; also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten oder etwanige alte Irrtümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein ursprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieses zum Gesetz machte, an sich selbst null und nichtig sein würde: weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urteile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder tätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch

gerate. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzuteilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?

* * *

Nirgend spricht eine alle reine Vernunftprinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurteilen, in welchem alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen; vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Ärzten zu beherzigen gibt: *iudicium anceps, experimentum periculosum*).[a]) Da nun alle lang genug bestandenen Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu sein: so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Gibt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt, und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegeneinander stehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Übelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntnis bloß auf Erfahrung beruht): so

a) = Das Urteil ist unsicher, der Versuch gefährlich.

gründet es sich auf Prinzipien *a priori* (denn was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren); und es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden als: daß, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopf haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung *(salto mortale)* ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnötigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde.

(Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgil.)[a]

a) Vergil Aenëis I, 151f.; deutsch = Wenn sie dann zufällig einen durch frommen Sinn und Verdienste ehrwürdigen Mann erblicken, schweigen sie und stehen mit gespannten Ohren da.

III.

Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet.*)

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden) alles Gute wünscht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muß? Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müßten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens sein würde) mag dagegen sagen, was sie wolle. Denn was böse ist und bleibt, vornehmlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu hassen:

---

*) Es fällt nicht sofort in die Augen, wie eine allgemeinphilanthropische Voraussetzung auf eine weltbürgerliche Verfassung, diese aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menscheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beschluß dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

nicht gerade um Menschen Übeles zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu tun zu haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem[a]), zweiter Abschnitt, S. 44 bis 47), die er seines Freundes Lessings Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegengesetzt. Es ist ihm Hirngespinst: „daß das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen solle. — Wir sehen," sagt er, „das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen machen; und es tat nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurückzugleiten." (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (?)[b]) und Elend." — Diese Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er sagt: „Ihr wollt erraten, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet keine Hypothesen" (Theorie hatte er diese vorher genannt); „schauet nur umher auf das, was wirklich geschieht, und wenn ihr einen Überblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Tatsache; dieses muß zur Absicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigstens mit aufgenommen worden sein."

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen standhalten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend

---

a) Gemeint ist M. Mendelssohns Schrift: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783, über die sich Kant in einem Briefe an den Verfasser vom 16. August 1783 sehr lobend äußert (Briefw. I 323, 325).

b) Das Fragezeichen stammt von Kant.

hinauf Schritte tun, und bald darauf ebenso tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gutmachen. Aber Laster ohne Zahl (wenngleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich übereinander türmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nötig; der Gegner derselben muß beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, mithin auch könnte — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch soviel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen: so kann ich doch, solange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das *liquidum*) gegen die Klugheitsregel, aufs Untunliche nicht hinzuarbeiten (als das *illiquidum*, weil es bloße Hypothese ist), nicht vertauschen; und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen

sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der notwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es tunlich sei, Abbruch tun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Ersprießliches zu tun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelssohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fortgingen, konnte er vernünftigerweise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick nicht sowohl der Übel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich untereinander selbst antun, erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Teil selbst gesäet haben, nicht einernten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschließungen richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aerostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Überdem lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht im ganzen wirklich in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen ansehnlich selbst zum moralisch Besseren[a]) fortgerückt sei (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urteil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

a) Kant und Akad.-Ausg.: „moralisch zum selbst Besseren"; Hartenstein: „zum selbst Moralisch-Besseren"

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) von der Vorsehung allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Teile geht, da im Gegenteil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Teilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehenbleiben, und aufs Ganze als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können: vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewalttätigkeit und daraus entspringende Not endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlicher Gesetze zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten: so muß auch die Not aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen[a]) gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muß sie diese Not doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der andern durch List oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen,

a) Akad.-Ausg. ändert ohne Grund: „mehrmals".

und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuß und in Disziplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muß; indes die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen, ohne daß ein ihnen proportionierter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, daß das Ersparnis während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hilfsmittel ist: so muß, was guter Wille hätte tun sollen, aber nicht tat, endlich die Ohnmacht bewirken: daß ein jeder Staat in seinem Inneren so organisiert werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines andern, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht (wozu freilich die Realisierung jener Idee des ursprünglichen Vertrags notwendig vorausgesetzt werden muß). Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft (auf die keine von ihr unverschuldeten Lasten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können: indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem andern gewalttätig zu schaden, sich allein am Recht halten muß und, daß andere ebenso geformte ihm darin zu Hilfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indes nur Meinung und bloß Hypothese: ungewiß wie alle Urteile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unserer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Naturursache angeben wollen; und selbst als eine solche enthält sie in einem schon bestehenden Staat nicht ein Prinzip für den Untertan, sie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkürlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch

nicht unmöglich ist: so kann man es für einen den moralischen Wünschen und Hoffnungen der Menschen (beim Bewußtsein ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der Menschen, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, untereinander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.

* * *

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegeneinander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbständigkeit oder seines Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Verteidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich; — denn ein dauernder allgemeiner Friede durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt[a]) von

a) Akad.-Ausg.: „Abbé". Über die Person des Abbé von St. Pierre s. S. 13[a]).

St. Pierre, oder eines Rousseau noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verdacht worden".

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich *(in praxi)*, und daß er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch *(in subsidium)* auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*.[a]) Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht; welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

a) Seneca, Epist. mor. XVIII, 4. Deutsch = Schicksale führen den Willigen, ziehen den Widerspenstigen fort.

Zum ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf

von

Immanuel Kant.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg bey Friedrich Nicolovius 1795. — Dasselbe. Neue vermehrte Auflage. Königsberg etc. 1796.

Zum ewigen Frieden.

Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht, mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine eilf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne daß sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch im Fall eines Streites mit jenem sofern konsequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiemit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.

Erster Abschnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."

Denn alsdann wäre er ja ein bloßer Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasm ist. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paziszierenden selbst noch nicht bekannten, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesamt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Dokumenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit[a]) ausgeklaubt sein. — Der Vorbehalt *(reservatio mentalis)* alter allererst künftig auszudenkender Prätensionen, deren kein Teil für jetzt Erwähnung tun mag, weil beide zu sehr erschöpft sind, den Krieg fortzusetzen, bei dem bösen Willen, die erste günstige Gelegenheit zu diesem Zweck zu benutzen, gehört zur Jesuitenkasuistik und ist unter der Würde der Regenten, sowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deduktionen unter der Würde eines Ministers desselben, wenn man die Sache, wie sie an sich selbst ist, beurteilt. —

Wenn aber nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit in beständiger Vergrößerung der Macht, durch welche Mittel es auch sei, die wahre Ehre des Staats gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urteil als schulmäßig und pedantisch in die Augen.

---

a) Handschrift 2: Aufspähungsgeschicklichkeit"

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können."

Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat) eine Habe *(patrimonium)*. Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heißt seine Existenz als einer moralischen Person aufheben und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt.*) In welche Gefahr das Vorurteil dieser Erwerbungsart Europa, denn die andern Weltteile haben nie davon gewußt, in unsern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, daß sich nämlich auch Staaten einander heuraten könnten, ist jedermann bekannt, teils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, teils auch auf solche Art den Länderbesitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind ist dahin zu zählen; denn die Untertanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören."

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von

*) Ein Erbreich ist nicht ein Staat, der von einem andern Staate, sondern dessen Recht zu regieren an eine andere physische Person vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher (d. i. der schon ein anderes Reich besitzt) den Staat.

Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, daß zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen läßt.[a]) Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es ebenso gehen, daß er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nötigte (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug sein dürfte), wenn nicht die Schwierigkeit, die Größe desselben zu erforschen, dem entgegenstände.

4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden."

Zum Behuf der Landesökonomie (der Wegebesserung, neuer Ansiedelungen, Anschaffung der Magazine für besorgliche Mißwachsjahre usw.) außerhalb oder innerhalb dem Staate Hilfe zu suchen, ist diese Hilfsquelle unverdächtig. Aber als entgegenwirkende Maschine der Mächte gegeneinander, ist ein Kreditsystem ins Unabsehliche anwachsender und doch immer für die gegenwärtige Forderung (weil sie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geschehen wird) gesicherter Schulden — die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert[b]) — eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammengenommen übertrifft,

---

a) H² und 1. Aufl. haben zu diesen Worten folgende Anmerkung: So antwortete ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der den Zwist mit ihm nicht durch Vergießung des Bluts seiner Untertanen, sondern gutmütigerweise durch einen Zweikampf abmachen wollte: „Ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen." Der Grund, aus welchem sie in der 2. Aufl. fehlt, liegt offenbar darin, daß sie im 2. Abschn. beim 2. Definitivartikel (unten S. 131) in wenig veränderter Weise noch einmal vorkommt.

b) Das System der Staatsschulden kam zuerst in England auf.

und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb noch lange hingehalten wird) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu sein scheint, verbunden, ist also ein großes Hindernis des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminarartikel desselben sein müßte, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmaßungen zu verbünden.

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen."

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Untertanen eines andern Staats gibt? Es kann dieser vielmehr durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern gibt, (als *scandalum acceptum*) keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Teile spaltete, deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern (denn es ist alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte. Solange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchel-

mörder (*percussores*), Giftmischer (*venefici*), Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats (*perduellio*) in dem bekriegten Staat etc.[a])"

Das sind ehrlose Stratagemen. Denn irgendein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrigbleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg (*bellum internecinum*) ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Notmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urteilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Teilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (*bellum punitivum*) denken läßt (weil zwischen ihnen kein Verhältnis eines Obern zu einem Untergebenen stattfindet). — Woraus denn folgt: daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Teile zugleich und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde. Ein solcher Krieg also, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muß schlechterdings unerlaubt sein. — Daß aber die genannte Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus: daß jene höllische Künste, da sie an sich selbst niederträchtig sind, wenn sie in Gebrauch gekommen, sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione (*uti exploratoribus*), wo nur die Ehrlosigkeit anderer (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann) benutzt wird, sondern auch in den Friedenszustand übergehen und so die Absicht desselben gänzlich vernichten würden.

* * *

Obgleich die angeführte Gesetze objektiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgesetze (*leges prohibitivae*) sind, so sind doch einige derselben von der

a) Kehrbach streicht das „etc."

strengen, ohne Unterschied der Umstände geltenden Art *(leges strictae)*, die sofort auf Abschaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjektiv für die Befugnis erweiternd *(leges latae)*, und Erlaubnisse enthalten[a]), die Vollführung aufzuschieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der diesen Aufschub, z. B. der Wiedererstattung der gewissen Staaten nach Nr. 2 entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag (wie August zu versprechen pflegte, *ad calendas graecas)* auszusetzen, mithin[b]) die Nichterstattung, sondern nur, damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten soll, aber nicht den Besitzstand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu seiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmäßig gehalten wurde).*)

---

*) Ob es außer dem Gebot *(leges praeceptivae)* und Verbot *(leges prohibitivae)* noch Erlaubnisgesetze *(leges permissivae)* der reinen Vernunft geben könne, ist bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Gesetze überhaupt enthalten einen Grund objektiver praktischer Notwendigkeit, Erlaubnis aber einen der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen; mithin würde ein Erlaubnisgesetz Nötigung zu einer Handlung zu dem, wozu jemand nicht genötigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Objekt des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerspruch sein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnisgesetze das vorausgesetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbschaft), die Befreiung aber von diesem Verbot, d. i. die Erlaubnis, auf den gegenwärtigen Besitzstand, welcher letztere im Überschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen als ein, obwohl unrechtmäßiger, dennoch ehrlicher Besitz *(possessio putativa)* nach einem Erlaubnisgesetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann: obgleich ein putativer Besitz, sobald er als ein solcher erkannt worden, im Naturzustande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geschehenem Überschritt) verboten ist, welche Befugnis des fortdauernden Besitzes nicht stattfinden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen

---

a) In H[2] stand ursprünglich: „und diese Erlaubnisse sind“
b) Hartenstein und Kehrbach: „mithin nicht“

wäre; denn da würde er, als Läsion, sofort nach Entdeckung seiner Unrechtmäßigkeit aufhören müssen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer *lex permissiva*, welcher sich einer systematisch-einteilenden Vernunft von selbst darbietet, aufmerksam machen wollen; vornehmlich da im Zivilgesetze (statutarischen[a]) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterschiede, daß das Verbotgesetz für sich allein dasteht, die Erlaubnis aber nicht als einschränkende Bedingung (wie es sollte) in jenes Gesetz mit hineingebracht, sondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heißt es dann: dies oder jenes wird verboten: es sei denn, Nr. 1, Nr 2, Nr. 3, und so weiter ins Unabsehliche, da[b]) Erlaubnisse nur zufälligerweise nicht nach einem Prinzip, sondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Gesetz hinzukommen; denn sonst hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgesetzes mit hineingebracht werden müssen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnisgesetz geworden wäre. — Es ist daher zu bedauern, daß die sinnreiche, aber unaufgelöst gebliebene Preisaufgabe des ebenso weisen als scharfsinnigen Herrn Grafen von Windischgrätz[c]), welche gerade auf das letztere drang, so bald verlassen worden. Denn die Möglichkeit einer solchen (der mathematischen ähnlichen) Formel ist der einzige echte Probierstein einer konsequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das sogenannte *ius certum* immer ein frommer Wunsch bleiben wird. — Sonst wird man bloß generale Gesetze (die im allgemeinen gelten), aber keine universale (die allgemein gelten) haben, wie es doch der Begriff eines Gesetzes zu erfordern scheint.

---

a) Kant: „statuarischen"; korr. Hartenstein und Schubert.

b) Kant: „die"; Hartenstein und Kehrbach: „wo die"; korr. H. Maier.

c) Nämlich: wie Kontraktformeln zu entwerfen seien, die überhaupt keiner doppelten Auslegung fähig seien. Graf Jos. Niklas Windisch-Graetz (1744—1802), selbst politisch-juristischer Schriftsteller, ist wohl identisch mit dem von Kant in seinem Briefe an F. H. Jacobi vom 30. August 1789 wegen seiner edlen Denkart gelobten, dem er als Gegengabe für dessen ihm gesandte Schriften 1790 ein Exemplar seiner *Kritik der Urteilskraft* zugehen ließ (*Briefw.* II, S. 72f. 100f. 143; III, 15).

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand *(status naturalis)*, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.*)

---

*) Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon tätig lädiert hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädiert mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht tätig *(facto)*, doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes *(statu iniusto)*, wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nötigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: Alle Menschen, die aufeinander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgendeiner bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

1. die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen in einem Volke *(ius civitatis)*,
2. nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältnis gegen einander *(ius gentium)*,
3. die nach dem Weltbürgerrecht, sofern Menschen und Staaten, in äußerem aufeinander einfließenden Verhältnis stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind *(ius*

Erster Definitivartikel zum ewigen Frieden.

Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.

Die erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen), und drittens die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung, — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß, ist die republikanische.*) Diese ist also, was das Recht betrifft, an sich

cosmopoliticum). Diese Einteilung ist nicht willkürlich, sondern notwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist.

*) Rechtliche (mithin äußere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu tun pflegt, durch die Befugnis definiert werden: alles zu tun, was man will, wenn man nur keinem unrecht tut. Denn was heißt Befugnis? Die Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch keinem unrecht tut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem unrecht tut. Man tut keinem unrecht[a]) (man mag auch tun, was man will), wenn man nur keinem unrecht tut: folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Ebenso ist äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältnis der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Prinzip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung). — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Prinzip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt) bestätigt und erhoben, indem er sich nach ebendenselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, so

a) 1. Aufl. „. . . die Erklärung einer Befugnis so lauten: Man tut keinem unrecht usw."

selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Konstitution ursprünglich zum Grunde liegt; und nun ist nur die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

Nun hat aber die republikanische Verfassung außer der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle oder

habe ich selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können (denn durch's Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen). Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens außer Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen großen Äon[a]), das Prinzip der Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum[b]), wenn ich inmeinem Posten meine Pflicht tue, wie jener Äon es in dem seinigen, mir bloß die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Daß dieses Prinzip der Gleichheit nicht (sowie das der Freiheit) auch auf das Verhältnis zu Gott paßt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger als Untertanen betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Untertans vor dem andern) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse. — Nun ist offenbar: daß, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiß ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es ebensoviel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu sein); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage (der doch das Prinzip aller Rechte ist) nie beschließen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den Amtsadel (wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muß) betrifft, so klebt der Rang da nicht als Eigentum an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt. —

a) Solche Äonen spielten eine Rolle im Gnostizismus [Vorländer, Gesch. d. Philos. I, 215).

b) Kant, Kehrbach, Akad.-Ausg.: „warum ich"; korr. Hartenstein und Schubert.

nicht, so ist nichts natürlicher als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine den Frieden selbst verbitternde, nie [wegen naher, immer neuer Kriege] zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: dahingegen in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, diese also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und[a]) der Anständigkeit wegen dem[b]) dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

* * *

Damit man die republikanische Verfassung nicht (wie gemeiniglich geschieht) mit der demokratischen verwechsele, muß folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates *(civitas)* können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein welcher er wolle, eingeteilt werden; die erste heißt eigentlich die Form der Beherrschung *(forma imperii)*, und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung *(forma regiminis)* und betrifft die auf die Konstitution (den Akt des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch. Der Republikanism ist das Staatsprinzip der Ab-

a) „und" fehlt in H².
b) H²: „wegen der dem"

sonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts notwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht miteinstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann; und wenngleich die zwei andern Staatsverfassungen sofern immer fehlerhaft sind, daß sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch wenigstens möglich, daß sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemäße Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei bloß der oberste Diener des Staats*), dahingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer als in der Monarchie, in der Demokratie aber

*) Man hat die hohe Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters desselben) als grobe, schwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, daß sie den Landesherrn sollten hochmütig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demütigen, wenn er Verstand hat (welches man doch voraussetzen muß) und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu groß ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgendworin zu nahe getreten zu sein, jederzeit in Besorgnis stehen muß.

unmöglich, anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart *) dem Volke ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt). Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäß sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich, ohne welches sie (die Verfassung mag sein, welche sie wolle) despotisch und gewalttätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mußten sich darüber auch schlechterdings in den Despotism auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein.

Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unab-

*) Mallet du Pan[a]) rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Überzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des Pope gelangt zu sein: „Laß über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste.“ Wenn das soviel sagen soll: die am besten geführte Regierung ist am besten geführt, so hat er nach Swifts Ausdruck eine Nuß aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sei auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch; denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterließ der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschließen.

a) Mallet du Pan (1749—1800) schrieb als heftiger Gegner der Revolution: *Über die französische Revolution und deren Dauer*, deutsch von dem bekannten *Friedr. Gentz*, Berlin 1794. Der im folgenden angeführte Spruch befindet sich in Popes *Essay of man* III, 303f. [Nach H. Maier.]

hängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte. Darin aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegeneinander zu erwägen haben, sofern sie soviel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, daß ihm, ohne daß er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebot stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen*), und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die

*) So gab ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der gutmütigerweise seinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit seinen Händen herauslangen.“ a)

a) vgl. oben S. 120.

ersteren ihre Überwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Untertanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert), ist es doch[a]) zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel[b]) u. a. m. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Kodex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen), immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel gibt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zurzeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, bloß um seinen Spott damit zu treiben, wie jener gallische Fürst[c]) es erklärte: „Es ist

---

a) H^2 und 1. Aufl.: „doch sehr“

b) Die Völkerrechtslehrer Hugo Grotius (1583—1645) und Samuel von Pufendorf (1632—1694) sind bekannt. Emerich de Vattel (1714—67), ein französischer Schweizer, studierte Leibniz-Wolfsche Philosophie, trat in kurfürstl.-sächsische Dienste, war eine Zeitlang sächs. Gesandter in Bern und verfaßte eine Reihe staatsphilosophischer Schriften, deren berühmteste das *Droit des gens* (Neuchâtel 1758, deutsch Nürnberg 1760 u. ö.) war.

c) Kant hat wohl an den bekannten Brennus (*Vae victis!*) gedacht. Vgl. unten S. 149.

der Vorzug, den die Natur dem Stärkern über den Schwächern gegeben hat, daß dieser ihm gehorchen soll."

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äußeren Gerichtshofe, der Prozeß, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande (immer zu einem neuen Vorwand zu finden) ein Ende gemacht wird (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist), gleichwohl aber von Staaten nach dem Völkerrecht nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen" (weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind), indessen daß doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund *(foedus pacificum)* nennen kann, der vom Friedensvertrag *(pactum pacis)* darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgendeiner Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählich über alle Staaten erstrecken soll und so zum ewigen Frieden hinführt, läßt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt: daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie an-

zuschließen und so den Freiheitszustand der Staaten gemäß der Idee des Völkerrechts zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Daß ein Volk sagt: „Es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formieren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht," — das läßt sich verstehen. — — Wenn aber dieser Staat sagt: „Es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere", so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalism ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts notwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrigbleiben soll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts zum Kriege, läßt sich eigentlich gar nichts denken (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freiheit jedes einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen), es müßte denn darunter verstanden werden: daß Menschen, die so gesinnt sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Greuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten im Verhältnisse untereinander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat *(civitas gentium)*, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hypothesi* verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden,

feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs. *(Furor impius intus — fremit horridus ore cruento.*[a]) Virgil.*)

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; solange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohltätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Ober-

---

*) Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die große Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen läßt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältnis auf andere Völker fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges (wodurch doch das, was gesucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird) zu gebrauchen. — Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerscharen gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Kontrast: weil sie außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

---

a) Aus Aenëis I, 294—96. Deutsch = Innen tobt ruchlose Wut furchtbar mit blutigem Rachen.

fläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch nebeneinander dulden[a]) müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere. — Unbewohnbare Teile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten, trennen diese Gemeinschaft, doch so, daß das Schiff oder das Kamel (das Schiff der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlosen Gegenden sich einander zu nähern und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirtbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben oder gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (der arabischen Beduinen), die Annäherung zu den nomadischen Stämmen als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugnis der fremden Ankömmlinge sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen. — Auf diese Art können entfernte Weltteile miteinander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap usw. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

---

a) Kant: „dulden zu"; korr. Hartenstein.

China*) und Japan (Nipon), die den Versuch mit solchen Gästen gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den

*) Um dieses große Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben (nämlich China, nicht Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut), darf man nur Georgii *Alphab. Tibet.*[a]) pag. 651—654, vornehmlich *Nota b* unten, nachsehen. — Eigentlich führt es, nach des Petersburger Prof. Fischer[b]) Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts *Kin*, nämlich Gold (welches die Tibetaner mit *Ser* ausdrücken), daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie *Chin* lauten, aber von den italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen) wie *Kin* ausgesprochen sein mag. — Hieraus ersieht man dann, daß das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Groß-Tibet (vermutlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Altertum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen daß der Name Sina oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht läßt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene, Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius[c]) hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κονξ 'Ομπαξ* (*Konx Ompax*) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngeren Anacharsis[d]), 5. Teil, S. 447 u. f.) — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort *Concioa* Gott, welches eine auffallende Ähnlichkeit mit *Konx* hat. *Pah-cio* (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie *pax* ausgesprochen werden konnte, *promulga-*

a) Ein Augustiner-Mönch Antonius Georgius gab 1762 zum Nutzen der apostolischen Missionen ein *Alphabetum Tibetanum* heraus. Vorausgeschickt war eine Untersuchung über Land und Leute von Tibet, deren Ursprung, Sitten, Religion usw. Kant erwähnt dasselbe Werk auch in seiner *Religion innerhalb* etc. (*Phil. Bibl.* Bd. 45) S. 124 Anm.

b) Joh. Eberh. Fischer aus Esslingen (1697—1771) nahm an einer Expedition nach Kamtschatka teil und starb als Professor der Geschichte in Petersburg. Die von Kant erwähnte Bemerkung findet sich in seinen *Quaestiones Petropolitanae* Gött. u. Gotha 1770. [H. Maier].

c) Hesychius, griechischer Grammatiker in Alexandria um 500 n. Chr., verfasste ein reichhaltiges Lexikon seltener Wörter und Wortformen.

d) Der ausgezeichnete Archäologe Abbé Barthélemy beschrieb das gesamte Leben der alten Griechen in dem vierbändigen Werke *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, das Kant nach der deutschen Übersetzung Biesters (Berl. 1792 ff.) zitiert, die er sich im Sept. 1793 durch seinen Verleger Lagarde in Berlin besorgte *(Briefw. II, 438)*.

Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern, erlaubt, die sie aber doch dabei wie Gefangene von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschließen. Das Ärgste hiebei (oder aus dem Standpunkte eines moralischen Richters betrachtet das Beste) ist, daß sie dieser Gewalttätigkeit nicht einmal froh werden, daß alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte des nahen Umsturzes stehen, daß die Zuckerinseln, dieser Sitz der allergrausamsten und ausgedachtesten Sklaverei, keinen wahren Ertrag abwerfen, sondern nur mittelbar und zwar zu einer nicht sehr löblichen Absicht, nämlich zu Bildung der Matrosen für Kriegsflotten und also wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieses Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen.

---

tor legis, die durch die ganze Natur verteilte Gottheit (auch *Cencresi* genannt, p. 177). *Om* aber, welches La Croze[a]) durch *benedictus*, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anderes als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den tibetanischen Lamas, die er oft befrug, was sie unter Gott *(Concioa)* verständen, jederzeit die Antwort bekam: „Es ist die Versammlung aller Heiligen" (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen verwandelten Seelen p. 223), so wird jenes geheimnisvolle Wort: *Konx Ompax*, wohl das heilige (*Konx*), selige (*Om*) und weise (*Pax*), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personifizierte Natur) bedeuten sollen und, in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheism für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheism des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheism witterte. — Wie aber jenes geheimnisvolle Wort über Tibet[b]) zu den Griechen gekommen, läßt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch der frühe Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht eher noch als mit Hindustan) wahrscheinlich machen.[c])

---

a) M. V. de Lacroze (1661—1739), gelehrter französischer Benediktiner, starb zu Berlin [Maier].

b) 1. Aufl.: „die Tibet"

c) Über das rätselhafte *Konxompax* hatte Hamann schon 1779 eine gleichbetitelte, noch rätselhaftere Abhandlung geschrieben (s. Hamanns Schriften u. Briefe ed. *Petri* Bd. III, S. 347f., 373—83 nebst Erläuterungen S. 349—373).

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.

Erster[a]) Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin Natur *(natura daedala rerum)*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminierenden Ursache, Vorsehung*) genannt wird, die

*) Im Mechanism der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) Vorsehung überhaupt und, sofern sie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende *(providentia conditrix; semel jussit, semper parent*, Augustin.), im Laufe der Natur aber diesen nach allgemeinen Gesetzen der[b]) Zweckmäßigkeit zu erhalten, die waltende Vorsehung *(providentia gubernatrix)*, ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermuteten Zwecken, die leitende *(providentia directrix)*, endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten als göttlicher Zwecke nicht mehr Vorsehung, sondern Fügung (*directio*

a) „Erster" fehlt in der 1. Aufl., weil der zweite Zusatz erst in der 2. Auflage hinzugekommen ist.

b) H²: „in der"

wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke über-

extraordinaria) nennen, welche aber (da sie in der Tat auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden) als solche erkennen zu wollen, törichte Vermessenheit des Menschen ist: weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Prinzip der wirkenden Ursache (daß diese Begebenheit Zweck und nicht bloß naturmechanische Nebenfolge aus einem anderen, uns ganz unbekannten Zwecke sei) zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demütig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenso ist auch die Einteilung der Vorsehung (materialiter betrachtet), wie sie auf Gegenstände in der Welt geht, in die allgemeine und besondere, falsch und sich selbst widersprechend (daß sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse); denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermutlich hat man hier die Einteilung der Vorsehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in ordentliche (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten) und außerordentliche, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten[a]), wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachsenen Ufer der Flüsse der temperierten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Golfstrom weiter verschleppt werden), wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts oder Mitwirkung (*concursus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muß dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes iungere equis*[b]) und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminierende Vorsehung während dem Weltlaufe ergänzen zu lassen (die also mangelhaft gewesen sein müßte), z. B. zu sagen, daß nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist erstlich an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non iuvat.*[c]) Gott ist der Urheber des Arztes samt allen seinen Heilmitteln, und so muß ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, sofern wir diese

a) Kant: „konnten"; korr. Hartenstein und Schubert.

b) = Greife mit Rossen zusammenspannen (Virgil Eclog. VIII 27.).

c) = eine für sich allein stehende Ursache nützt nichts.

haupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Wortes Natur ist auch, wenn es wie hier bloß um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muß) und bescheidener als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessenerweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nötig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem großen Schauplatz handelnde Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt notwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: daß sie 1. für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst

---

Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. Zweitens bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Prinzipien der Beurteilung eines Effekts. Aber in moralisch-praktischer Absicht (die also ganz aufs Übersinnliche gerichtet ist), z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung echt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *concursus* ganz schicklich und sogar notwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, daß niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären versuchen muß, welches ein vorgebliches[a]) theoretisches Erkenntnis des Übersinnlichen, mithin ungereimt ist.

---

a) 1. Aufl.: „vergebliches“ (schon von Kant als Druckfehler bezeichnet).

leben zu können; — 2. sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirtbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3. durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genötigt hat.[a]) — Daß in den kalten Wüsten am Eismeere noch das Moos wächst, welches das Renntier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung oder auch das Angespann des Ostjaken oder Samojeden zu sein; oder daß die salzigen Sandwüsten doch noch dem Kamel[b]), welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten[b]), ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie außer den bepelzten Tieren am Ufer des Eismeeres noch Robben, Walrosse und Walfische an ihrem Fleische Nahrung und mit ihrem Tran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie (ohne daß man recht weiß, wo es herkommt) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo sie dann mit dem Kriege gegen die Tiere gnug zu tun haben, um unter sich friedlich zu leben. — — Was sie aber dahin getrieben hat, ist vermutlich nichts anderes als der Krieg gewesen. Das erste Kriegswerkzeug aber unter allen Tieren, die der Mensch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, ist das Pferd — denn der Elefant gehört in die spätere Zeit, nämlich des Luxus schon errichteter Staaten —, sowie die Kunst, gewisse, für uns jetzt ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getreide genannt, anzubauen, imgleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obstarten durch Verpflanzung und Einpfropfung (vielleicht in Europa[c]) bloß zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen) nur im Zustande schon errichteter Staaten, wo gesichertes Grundeigentum stattfand, entstehen konnte, —

---

a) H[1]: „Verhältnisse gebracht hat“

b) Die Stelle ist so unverständlich. H. Maier vermutet als Sinn: „das dem Kamel unentbehrliche Futter enthalten.“ Die bisherigen Ausgaben änderten „dem Kamel“ in: „das Kamel.“

c) „in Europa“ fehlt in H[1].

nachdem die Menschen vorher in gesetzloser Freiheit von dem Jagd-*), Fischer- und Hirtenleben bis zum Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eisen erfunden ward, vielleicht die ersten[a]) weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker[b]), wodurch sie zuerst in ein friedliches Verhältnis gegeneinander und so selbst mit Entfernteren in Einverständnis, Gemeinschaft und friedliches Verhältnis untereinander[c]) gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, daß Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung, und selbst ohne daß dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelst eines moralischen Gesetzes verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im Altaischen Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches[d]), berittenes und hiemit kriegerisches Volk, gedrängt und so jenen Teil ihres Stammes, weit von diesem, in die unwirtbarsten Eisgegenden versprengt hat, wo sie gewiß

*) Unter allen Lebensweisen ist das Jagdleben ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider: weil die Familien, die sich da vereinzelnen müssen, einander bald fremd und sonach, in weitläuftigen Wäldern zerstreut, auch bald feindselig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachische Blutverbot, 1. M. IX, 4—6 (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Christen aus dem Heidentum, obzwar in anderer Rücksicht, von den Judenchristen zur Bedingung gemacht wurde, Apost. Gesch. XV, 20. XXI, 25), scheint uranfänglich nichts anderes als das Verbot des Jägerlebens gewesen zu sein: weil in diesem der Fall, das Fleisch roh zu essen, oft eintreten muß, mit dem letzteren also das erstere zugleich verboten wird.

a) Orig.-Druck und H²: „ersteren"; korr. Hartenstein (richtig auch in H¹).

b) Das in allen bisherigen Ausgaben hinter „Völker" folgende „wurden" von der Akad.-Ausg. — nach H¹ — wieder gestrichen.

c) „und .... einander" fehlt in H¹.

d) Kant: mongalisches; korr. Hartenstein und Schubert.

nicht aus eigener Neigung sich hin verbreitet hätten[a]) *); — ebenso die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenso weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungern durch dazwischen eingedrungene gotische und sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterschiedenes Geschlecht) im Norden und die Pescheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten: so daß Kriegesmut (von amerikanischen Wilden sowohl als den europäischen in den Ritterzeiten) nicht bloß, wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch, daß Krieg sei, von unmittelbarem großem Wert zu sein geurteilt wird, und er oft[b]), bloß um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar daß ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“[c]) — Soviel von dem, was die Natur für

*) Man könnte fragen: Wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst (wie zu erwarten ist) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, daß bei fortrückender Kultur die Einsassen der temperierten Erdstriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte[d]): Die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lena usw. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Produkte aus dem Tierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln, wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

a) „wo . . . hätten“ fehlt in H[1].
b) „oft“ desgl.
c) Vgl. auch Bd. 45, S. 35, Anm. (unten).
d) „Ich antworte“ fehlt in H[1].

ihren eigenen Zweck in Ansehung der Menschengattung als einer Tierklasse tut.

Jetzt ist die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft: „Was die Natur in dieser Absicht, beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünstigung seiner moralischen Absicht tue, und wie sie die Gewähr leiste, daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun sollte, aber nicht tut, dieser Freiheit[a]) unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es tun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts." — Wenn ich von der Natur sage: sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt).*[b])

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Mißhelligkeit genötigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von außen tun, indem nach der vorher erwähnten Naturanstalt ein jedes Volk ein anderes es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muß, um als Macht gegen diesen gerüstet zu sein. Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegeneinander zu richten, daß eine die anderen in

a) H[1]: „moralischen Freiheit"
b) s. oben S. 113.

ihrer zerstörenden Wirkung aufhält oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten[a]), daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten." Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanism der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen.[b]) Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisierten Staaten sehen, daß sie sich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich[c]) nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist), mithin der Mechanism der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern. — Hier heißt es also: Die Natur will unwiderstehlich, daß das Recht zuletzt die

---

a) „und . . . einzurichten" fehlt in H¹.
b) Der ganze Satz „Denn . . . müssen" fehlt in H¹.
c) „sicherlich" desgl.

Obergewalt erhalte. Was man nun hier[a]) verabsäumt zu tun, das macht sich zuletzt[a]) selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit.[a]) — „Biegt man das Rohr zu stark, so bricht's; und wer zu viel will, der will nichts." Bouterwek.[b])

2. Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler voneinander unabhängiger benachbarter Staaten voraus; und obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt): so ist doch selbst dieser nach der Vernunftidee besser als die Zusammenschmelzung derselben durch eine die anderen überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhaupts), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, daß er womöglich die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*), die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei an-

*) Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel[c]) und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran usw.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts anderes als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.

a) „hier", „zuletzt" und „obzwar . . . Ungemächlichkeit" fehlt in H^1.

b) Friedrich Bouterwek (1766—1828), Professor der Philosophie in Göttingen, war nebenbei auch Dichter. Kant rühmt in seinem Briefe an ihn vom 7. Mai 1793 „die frohe geistvolle Laune, dadurch mich Ihre Gedichte oft vergnügt haben."

c) Statt „Glaubensarten . . . Mittel" hat H^1 nur: „die Moral vortragende Bücher"

wachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten[a]) Wetteifer derselben hervorgebracht und gesichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte: so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewalttätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edeln Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn große Vereinigungen zum Kriege können der Natur der Sache nach sich nur höchst selten zutragen und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanism in den[b]) menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.[c])

Zweiter Zusatz.[d])

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden.

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ist objektiv, d. i. seinem Inhalte nach betrachtet ein Widerspruch; subjektiv aber, nach der Qualität der Person

a) H[1] hat nur: „durch den lebhaftesten“
b) Statt „in den“ hat H[1] (dem auch Akad.-Ausg. folgt): „der“
c) Die Sperrung von uns nach H[1] hergestellt.
d) Dieser Zusatz ist erst in der 2. Auflage hinzugekommen.

beurteilt, die ihn diktiert, kann gar wohl darin ein Geheimnis statthaben, daß sie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten: Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden.

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicherweise die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Untertanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr ratsam, es zu tun. Also wird der Staat die letzteren stillschweigend (also indem er ein Geheimnis daraus macht) dazu auffordern, welches soviel heißt als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung reden lassen (denn das werden sie schon von selbst tun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet), und die Übereinkunft der Staaten untereinander über diesen Punkt bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralisch-gesetzgebende[a]) Menschenvernunft. — Es ist aber hiemit nicht gemeint: daß der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, daß man ihn höre. Der letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa bloß alle fremden Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern, wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hineinzulegen *(vae victis)*: wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die größte Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der Tat niedrigeren Rang seiner Fakultät, darum weil er mit Macht begleitet ist (wie es auch mit den beiden anderen der Fall ist), zu den höheren. — Die

a) Kant: „moralische gesetzgebende"; korr. H. Maier.

philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die Magd der Theologie (und ebenso lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."a)

Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

---

a) Dasselbe Bild braucht Kant im *Streit der Facultäten* (Bd. 46d der *Phil. Bibl.*) S. 67.

Anhang.

I.

Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff von selbst weg *(ultra posse nemo obligatur)*; mithin kann es keinen Streit der Politik als ausübender Rechtslehre mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: „Seid klug wie die Schlangen;“ die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben.“ Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegenteil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem

Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen nach dem Mechanism der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie ist) seine trostlose Absprechung unserer gutmütigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menschen vorherzusehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zustande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben (die distributive Einheit des Willens aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß alle zusammen diesen Zustand wollen (die kollektive Einheit des vereinigten Willens): diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde; und da also über diese Verschiedenheit des partikularen Wollens aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches keiner von allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun[a]) überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zustande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äußeren Gesetzen

a) Druck: „nur"; korr. Hartenstein (auch in H²).

zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Weltteil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht in sachleere, unausführbare Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanism der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nötig mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältnis angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, sowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider ist: so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber daß wenig-

stens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Konstitution nach despotische Herrschermacht besitzt; bis allmählich das Volk des Einflusses der bloßen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewalttätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äußere Staatenverhältnis betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, solange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.*)

Es mag also immer sein, daß die despotisierende (in der Ausübung fehlende) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln) mannig-

*) Dies sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgendeine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustande zu bringen.

faltig verstoßen: so muß sie doch die Erfahrung bei diesem ihrem Verstoß wider die Natur nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisierende Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien, unter dem Vorwande einer des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatskluge Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk und womöglich die ganze Welt preiszugeben; nach der Art echter Juristen (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäfte nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Prinzipien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empirisch) urteilen zu können; wenn sie darauf groß tun, Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu tun haben), ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschritt nicht anders als mit dem Geist der Schikane tun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanisms nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprinzipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker mit Vorbeigehung jener Idee empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrenteils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet

waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient (ob er sie zwar nicht laut werden läßt), laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. *Fac et excusa.* Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der Tat vortragen und die Gewalt beschönigen lassen (vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln), als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreustigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Überzeugung der Rechtmäßigkeit der Tat, und der Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. *Si fecisti, nega.* Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, daß es deine Schuld sei; sondern behaupte, daß es die der Widerspenstigkeit der Untertanen oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, daß dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. *Divide et impera.* Das ist: sind gewisse privilegierte Häupter in deinem Volk, welche dich bloß zu ihrem Oberhaupte *(primus inter pares)* gewählt haben, so veruneinige jene untereinander und entzweie sie mit dem Volk: stehe nun dem letzteren unter Vorspiegelung größerer Freiheit bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äußere Staaten, so ist Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politische Maximen wird nun zwar niemand hintergangen; denn sie sind insgesamt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil sich große Mächte nie vor dem Urteil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen,

was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Mißlingen derselben sie beschämt machen kann (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein): so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.*)

* * *

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen,

*) Wenngleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von[a]) Menschen, die in einem Staat zusammen leben, noch bezweifelt und statt ihrer der Mangel einer noch nicht weit genug fortgeschrittenen Kultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch im äußeren Verhältnis der Staaten gegeneinander ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewalttätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (*causae non causae*) gibt, sondern auch dadurch, daß dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbareu Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein jeder glaubt nun von sich, daß er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem andern eines Gleichen gewärtigen könnte, welches letztere ihm die Regierung zum Teil sichert; wodurch dann ein großer Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moralischer Schritt) getan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiderung, anhänglich zu sein. — Da ein jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urteil: daß sie alle, was das Faktum betrifft, wenig taugen (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben). Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanktioniert, so sieht ein jeder, daß er seinerseits jenem gemäß handeln müsse, andere mögen es halten, wie sie wollen.

a) H^2: „an“

erhellt wenigstens so viel: daß die Menschen, ebensowenig in ihren Privatverhältnissen als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloß auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist), sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit) ein Ende zu machen und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, daß es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vorteil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und andere hintergeht, das oberste Prinzip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: daß alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre, daß der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständnis zu bringen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nötig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Prinzip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkür), der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen, d. i. demjenigen (bloß auf Freiheit im äußern Verhältnis gestellten), darnach es heißt: Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle).

Ohne alle Zweifel muß das letztere Prinzip vorangehen; denn es hat als Rechtsprinzip unbedingte Notwendigkeit, statt dessen das erstere nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nötigend ist, und wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, so müßte doch diese selbst aus

dem formalen Prinzip der Maximen, äußerlich zu handeln, abgeleitet worden sein. — Nun ist das erstere Prinzip, das des politischen Moralisten (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts), eine bloße Kunstaufgabe *(problema technicum)*; das zweite dagegen, als Prinzip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe *(problema morale)* ist, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht bloß als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntnis der Natur erfordert, um ihren Mechanism zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiß in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend: man mag nun die eine oder die andere der drei Abteilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines einzigen oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch bloß durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt im Innern und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, ist ungewiß. Man hat von allen Regierungsarten (die einzige echtrepublikanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen) Beispiele des Gegenteils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der Tat nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Akt ihrer Beschließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Übertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, sozusagen von selbst auf, ist jedermann einleuchtend und macht alle Künstelei zuschanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heißt es denn: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen." Denn das hat die Moral Eigentümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des

öffentlichen Rechts (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik), daß, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vorteil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kommt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk oder im Verhältnis verschiedener Völker untereinander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens aller aber, wenn nur in der Ausübung konsequent verfahren wird, auch nach dem Mechanism der Natur zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effekt zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: daß sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Prinzip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch soviel über den Naturmechanism einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisierter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewußtsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urteil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renommistisch klingende, sprichwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: *Fiat iustitia, pereat mundus,* das heißt zu deutsch: „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen," ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur daß er nicht mißverstanden und etwa als Erlaubnis, sein eigenes Recht mit der größten Strenge zu benutzen (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde), sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, niemanden sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen andere zu wei-

gern oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprinzipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts anderes sagen als: die politische Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Prinzip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daß der bösen Menschen weniger wird. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, daß es in seinen Absichten (vornehmlich in Verhältnis gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Prinzip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

* * *

Es gibt also objektiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjektiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muß) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer Mut (nach dem Grundsatze: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*[a]), in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Übeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren lügenhaften und verräterischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Übertretung vorspiegelnden bösen Prinzip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

a) = Weiche dem Unglück nicht, sondern tritt ihm um so wagemutiger entgegen. Dieser Lieblingsspruch Kants steht Virgil Aenëis VI 95.

In der Tat kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk tun einander nicht unrecht, wenn sie einander gewalttätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin unrecht tun, daß sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der eine seine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade ebenso rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich untereinander aufreiben, doch so, daß von dieser Rasse immer noch genug übrigbleibt, um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Prinzip im Menschen erlischt nie, die pragmatisch zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Prinzip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Kultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Übertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daß es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt sein werde noch könne); aber dieser Standpunkt der Beurteilung ist für uns viel zu hoch, als daß wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten. — Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und darnach müsse auch von seiten des Volks im Staate, und weiterhin von seiten der Staaten gegeneinander gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht der[a]) Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große

a) Kant: „dem“; korr. Maier.

Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem ersteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten untereinander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahiere, so bleibt mir noch die Form der Publizität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr erteilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publizität muß jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurteilen läßt, ob sie in einem vorkommenden Falle stattfinde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs *(praetensio iuris)* gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraktion von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang notwendig macht), kann man folgenden Satz die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

> „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht."

Dieses Prinzip ist nicht bloß als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juridisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die

ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muß, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese notwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende Gegenbearbeitung aller gegen mich nirgend wovon anders als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie jedermann bedroht. — Es ist ferner bloß negativ, d. i. es dient nur, um vermittelst desselben, was gegen andere nicht recht ist, zu erkennen. — Es ist gleich einem Axiom unerweislich-gewiß und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beispielen des öffentlichen Rechts zu ersehen ist.

1. Was das Staatsrecht *(ius civitatis)*, nämlich das innere, betrifft: so kommt in ihm die Frage vor, welche viele für schwer zu beantworten halten, und die das transzendentale Prinzip der Publizität ganz leicht auflöst: „Ist Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines sogenannten Tyrannen *(non titulo, sed exercitio talis)* abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichtsdestoweniger ist es doch von den Untertanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können ebensowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müßten.

Hier kann nun vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduktion der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transzendentale Prinzip der Publizität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläuftigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, daß, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müßte das Volk sich einer rechtmäßigen Macht über jenes anmaßen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volks war.

Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, daß die Maxime desselben dadurch, daß man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müßte sie also notwendig verheimlichen. — Das letztere wäre aber von seiten des Staatsoberhauptes eben nicht notwendig. Er kann frei heraussagen, daß er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten: denn wenn er sich bewußt ist, die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, daß, wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Untertans zurücktreten, ebensowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müßte, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Rechenschaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgendeines rechtlichen Zustandes (d. i. derjenigen äußeren Bedingung, unter ler dem Menschen ein Recht wirklich zuteil werden kann) kann von einem Völkerrecht die Rede sein: weil es als ein öffentliches Recht die Publikation eines jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält, und dieser *status iuridicus* muß aus irgendeinem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend freien Assoziation sein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgendeinen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen (physischen oder moralischen) Personen tätig verknüpft, mithin im Naturstande, kann es kein anderes als bloß ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (diese als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publizität der Maximen gleichfalls seine leichte Anwendung findet, doch nur so: daß der Vertrag die Staaten nur in der Absicht verbindet, untereinander und zusammen gegen andere

Staaten sich im Frieden zu erhalten, keineswegs aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral ein, womit zugleich die Lösung derselben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieser Staaten dem andern etwas versprochen hat: es sei Hilfleistung, oder Abtretung gewisser Länder, oder Subsidien u. dgl., frägt sich[a]), ob er sich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, daß er sich in einer doppelten Person betrachtet wissen will, erstlich als Souverän, da er niemanden in seinem Staat verantwortlich ist; dann aber wiederum bloß als oberster Staatsbeamte, der dem Staat Rechenschaft geben müsse: da denn der Schluß dahin ausfällt, daß, wozu er sich in der ersteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgesprochen." — Wenn nun aber ein Staat (oder dessen Oberhaupt) diese seine Maxime laut werden ließe, so würde natürlicherweise entweder ein jeder andere ihn fliehen oder sich mit anderen vereinigen, um seinen Anmaßungen zu widerstehen, welches beweiset, daß Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuß (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht sein müsse.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Größe *(potentia tremenda)* angewachsene benachbarte Macht Besorgnis erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und gibt das den[b]) mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben, auch ohne vorhergegangene Beleidigung?" — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Übel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die größere Macht würde den[b]) kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das *divide et impera* zu benutzen weiß. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also notwendig ihre eigene Absicht und ist folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines größeren trennt, der diesem doch zu seiner

---

a) Hartenstein: „so fragt sich"
b) Im Druck Singul.: „der . . . der"; korr. nach H² Hartenstein.

Erhaltung nötig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?" — Man sieht leicht, daß der größere eine solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleinern Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst untunlich; ein Zeichen, daß sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade sein kann; denn ein klein Objekt der Ungerechtigkeit hindert nicht, daß die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr groß sei.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen: weil wegen der Analogie desselben mit dem Völkerrecht die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind.

* * *

Man hat hier nun zwar an dem Prinzip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publizität ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen. Denn es läßt sich nicht umgekehrt schließen: daß, welche Maximen die Publizität vertragen, dieselben darum auch gerecht sind, weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist: daß zuvörderst ein rechtlicher Zustand existiere. Denn ohne diesen gibt's kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich außer demselben denken mag (im Naturzustande), ist bloß Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen: daß ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der also nach Rechtsprinzipien *a priori* gegeben und notwendig ist) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist. — Diese Afterpolitik

hat nun ihre Kasuistik, trotz der besten Jesuiterschule, — die *reservatio mentalis:* in Abfassung öffentlicher Verträge mit solchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu seinem Vorteil auslegen kann, wie man will (z. B. den Unterschied des *status quo de fait* und *de droit*); — den *Probabilismus:* böse Absichten an anderen zu erklügeln oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Übergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer, friedlicher Staaten zu machen; — endlich das *peccatum philosophicum (peccatillum, baggatelle):* das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel größerer zum vermeintlich größern Weltbesten gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten.*)

Den Vorschub hiezu gibt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muß, der sich dem süßen Gefühl des Wohltuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müßte, findet sie es ratsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik doch von der Philosophie durch die Publizität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publizität der seinigen angedeihen zu lassen.

*) Die Belege zu solchen Maximen kann man in des Herrn Hofr.[a]) Garve Abhandlung: „Über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788," antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugtuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heißen, obzwar mit dem Geständnis, die dagegen sich regende Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine größere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu mißbrauchen, als wohl ratsam sein möchte, einzuräumen.

a) H²: „Prof."

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transzendentales und bejahendes Prinzip des öffentlichen Rechts vor, dessen Formel diese sein würde:

„Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."

Denn wenn sie nur durch die Publizität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit) gemäß sein, womit zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen), die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publizität, d. i. durch die Entfernung alles Mißtrauens gegen die Maximen derselben, erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publikums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Prinzips muß ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur daß es eine transzendentale Formel sei, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der bloßen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu ersehen.

* * *

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt.

Rezension

von

GOTTLIEB HUFELANDS

Versuch über den Grundsatz des Naturrechts.

Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung II (1786) Nr. 92, S. 113 bis 116.

Versuch über den Grundsatz des Naturrechts — nebst einem Anhange, von Gottlieb Hufeland[a]), der Weltweisheit und beider Rechte Doktor. Leipzig bei G. J. Göschen. 1785.

In Wissenschaften, deren Gegenstand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muß, wie die es sind, welche die praktische Weltweisheit ausmachen, nicht bloß zu den ersten Grundbegriffen und Grundsätzen zurückgehen, sondern, weil es diesen leicht an Zulässigkeit und objektiver Realität fehlen könnte, die selbst durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewiesen ist, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufsuchen, ist ein rühmliches Unternehmen, welchem sich Herr Hufeland hier in Ansehung des Naturrechts unterzogen hat. Er stellt in zehn Abschnitten den Gegenstand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die notwendigen Eigenschaften des Grundsatzes desselben, dann die verschiedenen Systeme hierüber und die Prüfung derselben, jene mit historischer Ausführlichkeit, diese mit kritischer Genauigkeit dar, wo man die Grundsätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauß, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft und nicht leicht einen vermissen wird; welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in diesem Fache Geschehenen übersehen und die allgemeine Musterung desselben anstellen möchte, eine angenehme Erleichterung ist. Er sucht die Ursachen dieser Verschiedenheit in Grundsätzen auf; setzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts fest, leitet den Grundsatz desselben in einer von ihm selbst ausgedachten Theorie ab, bestimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher und vollendet dieses Werk durch die daraus gezogenen Fol-

a) Über G. Hufeland s. die Einleitung.

gerungen; dem im Anhange noch einige besondere Anwendungen jener Begriffe und Grundsätze beigefügt sind.

In einer so großen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Punkte Anmerkungen zu machen, würde ebenso weitschweifig als unzweckmäßig sein. Es mag also genug sein, den Grundsatz der Errichtung eines eigenen Systems, der dieses Werk charakterisiert, vom achten Abschnitte an auszuheben und seine Quelle sowohl als die Bestimmung anzuzeigen. Der Verfasser hält nämlich Prinzipien, die bloß die Form des freien Willens unangesehen alles Objekts bestimmen, nicht für hinreichend zum praktischen Gesetze und also, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher sucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Objekt, welches als der höchste Zweck eines vernünftigen Wesens, den ihm die Natur der Dinge vorschreibt, als ein Postulat angenommen werden könne, und setzt es in der Vervollkommnung desselben. Daher der oberste praktische Grundsatz: Befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Wesen, — also auch deine eigene; woraus denn der Satz: Verhindere die Verminderung derselben an andern, — vorzüglich an dir selbst (sofern andere davon die Ursache sein möchten), welches letztere einen Widerstand, mithin einen Zwang offenbar in sich schließt.

Das Eigentümliche des Systems unseres Verfassers besteht nun darin, daß er den Grund alles Naturrechts und aller Befugnis in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit setzt, und daß der Mensch darum befugt sei, andere zu zwingen, weil er hiezu (nach dem letzten Teile des Grundsatzes) verbunden ist; anders, glaubt er, könne die Befugnis zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wissenschaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, so warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit anderer, unserem Rechte eine Gnüge zu leisten, zu verstehen (Hobbes merkt schon an, daß, wo der Zwang unsere Ansprüche begleitet, keine Verbindlichkeit anderer, sich diesem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne). Hieraus schließt er, daß die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüssig sei und oft mißleiten könne. Hierin tritt Rezensent dem Verfasser gerne bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten; ob der

andere nach ebendenselben Grundsätzen sich passiv verhalten oder reagieren dürfe, ist seine Sache zu untersuchen, solange nämlich alles im Naturzustande betrachtet wird; denn im bürgerlichen ist dem Richterspruche, der das Recht dem einen Teile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners korrespondierend. Auch hat diese Bemerkung im Naturrecht ihren großen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethischer Fragen zu verwirren. Allein, daß die Befugnis zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sei, durchaus zum Grunde haben müsse, das scheint Rezensenten nicht klar zu sein; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nötig ist. Denn daraus scheint zu folgen, daß man von seinem Rechte sogar nichts nachlassen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt ist, weil diese Erlaubnis auf einer innern Verbindlichkeit beruht, sich durchaus und mithin allenfalls mit Gewalt die uns gestrittene Vollkommenheit zu erringen. Es scheint auch: daß nach dem angenommenen Richtmaße der Befugnis die Beurteilung dessen, wozu ich ein Recht habe, selbst in den gemeinsten Fällen des Lebens so künstlich ausfallen müsse, daß selbst der geübteste Verstand sich in kontinuierlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewißheit auszumachen, wie weit sich sein Recht erstrecke. — Von dem Rechte zum Ersatz behauptet der Verfasser, daß es im bloßen Naturstande als Zwangsrecht nicht stattfinde; doch gesteht er, daß er es bloß darum aufgebe, weil er es nicht beweisen zu können glaubt. In ebendemselben Zustande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung gibt der Herr Verfasser im Anhange: wo er von der ersten Erwerbung, von der durch Verträge, dem Staats- und Völkerrechte handelt und zuletzt eine neue notwendige Wissenschaft vorschlägt, welche die Lücke zwischen dem Natur- und positiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß in diesem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres enthalten sei, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Kriterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbestimmung des eigentümlichen Bodens desselben vorbereitet und Anleitung gibt. Doch rechnet Rezensent noch sehr auf den fortgesetzten Gebrauch, den der Herr Verfasser noch künftig in seinen Lehrstunden von seinem

Grundsatze machen wird. Denn diese Art von Experiment ist in keiner Art von Erkenntnis aus bloßen Begriffen nötiger und dabei doch so tunlich, als in Fragen über das Recht, das auf bloßer Vernunft beruht; niemand aber kann dergleichen Versuch mannigfaltiger und ausführlicher anstellen als der, welcher sein angenommenes Prinzip an soviel Folgerungen, als ihm das ganze System, das er öfters durchgehen muß, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unschicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzustellen, die sich auf das besondere System gründen, das sich der Rezensent über ebendenselben Gegenstand gemacht hat; seine Befugnis erstreckt sich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der vorgetragenen Sätze untereinander, oder mit solchen Wahrheiten, die er als vom Verfasser zugestanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als daß gegenwärtige Schrift den lebhaften und forschenden Geist des Verfassers, von welchem sich in der Folge viel erwarten läßt, beweise, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieser sowohl als in andern Vernunftwissenschaften die Prinzipien sorgfältig zu berichtigen, dem Geschmacke und vielleicht auch dem Berufe dieses Zeitalters angemessen und daher allgemein anzupreisen sei.

C.

Kleine Aufsätze zur angewandten Ethik.

Rezension

von

SCHULZ'S

Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre

für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

1. Teil.

Räsonnirendes Bücherverzeichnis. 1783. Königsberg, Hartung. Nr. 7, S. 93—104.

Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion[a]), nebst einem Anhange von den Todesstrafen. Erster Teil. Berlin 1783, bei Stahlbaum.

Dieser erste Teil soll nur als Einleitung zu einem neuen moralischen System die psychologische Grundsätze, auf die in der Folge gebauet werden soll, von der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Wesen einnimmt, von seiner empfindenden, denkenden und durch Willen tätigen Natur, von Freiheit und Notwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen stellen; ein Werk, das durch seine Freimütigkeit, und noch mehr durch die aus den vielen sehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Absicht des selbstdenkenden Herrn Verfassers bei jedem Leser ungeduldige Erwartungen erregen muß, wie doch eine auf dergleichen Prämissen gegründete Sittenlehre ausfallen werde.

Rezensent wird erstlich den Gang der Gedanken des Herrn Verfassers kürzlich verfolgen und zum Schlusse sein Urteil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft so erweitert, daß er auf alle Geschöpfe ohne Unterschied geht, nämlich bloß als der Inbegriff aller in einem Geschöpfe vorhandenen und zu seiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Gesetz der Stetigkeit aller Wesen, wo auf der großen Stufenleiter ein jedes seinen Nebenmann über sich und unter sich hat, doch so, daß jede Gattung von Geschöpfen zwischen Grenzen steht, die diese nicht überschreiten können, solange sie Mitglieder derselben Gattung bleiben. Daher gibt es eigentlich nichts Lebloses, sondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterscheiden sich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterschiedenes Wesen, ist ein bloßes Geschöpf der Einbildung; der

a) Schulz: „Religionen“

erhabenste Seraph und der Baum sind beide künstliche Maschinen. Soviel von der Natur der Seele.

Ein ähnlicher stufenartiger Zusammenhang findet sich in allem Erkenntnisse. Irrtum und Wahrheit sind nicht der Spezies nach unterschieden, sondern nur wie das Kleinere vom Größeren; kein absoluter Irrtum findet statt, sondern jedes Erkenntnis, zu der Zeit, da es beim Menschen entsteht, ist für ihn wahr. Zurechtweisung ist nur Hinzutuung der Vorstellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den bloßen Fortgang der Erkenntnis in Irrtum verwandelt. Unsere Erkenntnis ist gegen die eines Engels lauter Irrtum. Die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft ist ihr Gleis vorgezeichnet. Die Verurteilung der Vernunft durch sich selbst geschieht auch nicht alsdann, wenn man urteilt, sondern hinterher, wenn man schon auf einer anderen Stelle ist und mehr Kenntnisse erworben hat. Ich soll nicht sagen: ein Kind irrt, sondern: es versteht's noch nicht so gut, als er's künftig verstehen wird, es ist ein kleineres Urteil. Weisheit und Torheit, Wissenschaft und Unwissenheit verdienen also nicht Lob, nicht Tadel; sie sind bloß als allmähliche Fortschritte der Natur anzusehen, in Ansehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, so sind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbstliebe, enthalten, in Ansehung deren aber jeder Mensch seine besondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbstliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zusammen bestimmt, doch so, daß entweder die dunklere oder die deutlichere daran den größten Anteil haben. Es gibt also keinen freien Willen, sondern dieser steht unter dem strengen Gesetze der Notwendigkeit; doch wenn die Selbstliebe durch gar keine deutliche Vorstellungen, sondern bloß durch Empfindung bestimmt wird, so nennt man dieses unfreie Handlungen. Alle Reue ist nichtig und ungereimt; denn der Verbrecher beurteilt seine Tat nicht aus seiner vorigen, sondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn sie damals stattgefunden hätte, die Tat würde verhindert haben, wovon aber fälschlich vorausgesetzt wird, daß sie solche auch hätte verhindern sollen, da sie im vorigen Zustande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue ist bloß eine mißverstandene Vorstellung, wie man künftig besser handeln könne, und in

der Tat hat die Natur hiebei keine andere Absicht als den Zweck der Besserung. Auflösung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde sein könne. Tugend und Laster sind nicht wesentlich unterschieden. (Hier ist also[a]) wiederum der sonst angenommene spezifische Unterschied in bloßen Unterschied den Graden nach verwandelt.) Tugend ohne Laster kann nicht bestehen, und diese sind nur Gelegenheitsgründe, besser zu werden (also eine Stufe höher zu kommen). Die Menschen können sich über das, was sie Tugend nennen, nicht vergleichen, außer über die, ohne welche keine menschliche Wohlfahrt möglich ist, d. i. die allgemeine Tugend; aber von dieser abzuweichen, ist dem[b]) Menschen schlechterdings unmöglich, und der, so davon abweicht, ist nicht lasterhaft, sondern aberwitzig. Der Mensch, der ein allgemeines Laster beginge, würde wider die Selbstliebe handeln, welches unmöglich ist. Folglich ist die Bahn der allgemeinen Tugend so eben, so gerade und an beiden Seiten so verzäunt, daß alle Menschen schlechterdings drauf bleiben müssen. Es ist nichts als die besondere Stimmung jedes Menschen, welche unter ihnen hierin einen Unterschied macht; wenn sie ihre Standorte verwechselten, so würde einer ebenso handeln wie der andere. Moralisch gut oder[c]) böse bedeuten nichts weiter als einen höheren oder niedrigeren Grad von Vollkommenheit. Menschen sind in Vergleichung gegen Engel, und diese gegen Gott lasterhaft. Daher, weil keine Freiheit ist, alle rächenden Strafen ungerecht sind, vornehmlich Todesstrafen, an deren Stelle nichts, als Erstattung und Besserung, keineswegs aber bloße Warnung die Absicht der Strafgesetze ausmachen müsse. Lob wegen einer ersprießlichen Tat erteilen, zeigt wenig Menschenkenntnis an; der Mensch war ebensogut dazu bestimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Absicht, um den Urheber und andere zu ähnlichen guten Taten aufzumuntern.

Diese Lehre von der Notwendigkeit nennt der Herr Verf. eine selige Lehre und behauptet, daß durch sie die Sittenlehre allererst ihren eigentlichen Wert erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt: daß bei Verbrechen gewisse Lehrer, die

---

a) „also“ fehlt bei Tieftrunk.
b) Tieftrunk: „den“
c) Tieftrunk: „und“

es so leicht vormalen, sich mit Gott zu versöhnen, in Anspruch genommen werden sollten. — Man kann die gute Absicht unseres Verfassers hiebei nicht verkennen. Er will die bloß büßende und fruchtlose Reue, die doch so oft als an sich versöhnend empfohlen wird, weggeschafft wissen und an deren Statt feste Entschließungen zum besseren Lebenswandel eingeführt haben; er sucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortschritt aller seiner Geschöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückseligkeit, obgleich auf verschiedenen Wegen[a]), zu verteidigen, die Religion vom müßigen Glauben zur Tat zurückzuführen, endlich auch die bürgerliche Strafen menschlicher und für das besondere sowohl als gemeine[b]) Beste ersprießlicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit seiner spekulativen Behauptungen demjenigen nicht so schreckhaft auffallen, dem bekannt ist, was Priestley[c]), ein ebensosehr wegen seiner Frömmigkeit als Einsicht hochgeachteter englischer Gottesgelehrte, mit unserem Verf. einstimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun schon mehrere Geistliche dieses Landes[d]), obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachsprechen; ja was nur neuerlich Herr Prof. Ehlers[e]) von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich als einem Vermögen des denkenden Wesens, seiner jedesmaligen Ideenlage gemäß zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieser Art von Spekulation genugsam geübte Leser nicht unbemerkt lassen, daß der allgemeine Fatalism, der in diesem Werke das vornehmste, alle Moral affizierende, gewaltsame Prinzip ist, da er alles menschliche Tun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt, den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, daß dagegen das Sollen oder

---

a) Hinter „Wegen" setzt Tieftrunk der Deutlichkeit halber hinzu: „als sonst geschieht"

b) Tieftrunk: „allgemeine"

c) Joseph Priestley (1773—1804) in seinem Buche: *The doctrine of philosophical necessity* (London 1777); vgl. auch *Kritik d pr. V.* (Phil. Bibl. Bd. 38.) S. 127.

d) Tieftrunk: „in England"

e) Martin Ehlers, Prof. der Philosophie in Kiel, in einer Schrift: *Über die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen.* (Dessau) 1782. [H. Maier].

der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unseren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrigbleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Naturursachen in uns für Entschließungen wirken werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber tun können und sollen; woraus denn die gröbste Schwärmerei entspringen muß, die allen Einfluß der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Herr Verf. aufrecht zu erhalten bemüht gewesen. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote[a]) der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein-täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, solange er sich der bloßen Spekulation ergibt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu tun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen. Der Herr Verf., nachdem er jedes Menschen Handlung, so abgeschmackt sie auch andern erscheinen mag, aus dem Grunde seiner besonderen Stimmung gerechtfertigt hatte, sagt S. 137: „Ich will alles, schlechterdings und ohne Ausnahme alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben (ein vermessener Ausdruck), wenn du nicht ebenso abgeschmackt gehandelt hättest, als der andere, wenn du nur in seinem Standorte gewesen wärest." Allein da doch nach seinen eigenen Behauptungen die größte Überzeugung in einem Zeitpunkte davor nicht sichern kann, daß nicht in einem anderen Zeitpunkte, wenn das Erkenntnis weiter fortgerückt ist, die vorige Wahrheit hintennach Irrtum werde: wie würde es da[b]) mit jener

a) Tieftrunk: „allein ich die Gebote"
b) Tieftrunk: „dann"

äußerst gewagten Beteurung aussehen? Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt: daß der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanism der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Ebenso muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren, und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will, ob er schon zu gleicher Zeit sich selbst diese Freiheit abspricht, weil er seine praktische Grundsätze mit den spekulativen sonst nicht in Einstimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch niemanden gelänge, in der Tat nicht viel verloren sein würde.

Von der

Unrechtmäßigkeit

des

Büchernachdrucks.

Berlinische Monatsschrift 1785, V (Mai), S. 403–417.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buchs als den Gebrauch des Eigentums an einem Exemplare (es mag nun als Manuskript vom Verfasser oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen sein) ansehen und alsdann doch durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sei des Verfassers oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, daß es unerlaubt sei, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigentum des Verfassers an seinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, daß ein solches nach äußern Rechten stattfinde) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buches zu einer solchen Einschränkung ihres Eigentums stattfinden kann*), wieviel weniger wird eine bloß präsumierte zur Verlichkeit derselben zureichen?

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als den Verkehr mit einer Ware in seinem eigenen Namen, sondern als die Führung eines Geschäftes im Namen eines anderen, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten, der das Recht des Verlegers beweiset; dem ein zweiter folgt, welcher den Anspruch des Nachdruckers widerlegen soll.

---

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, jeden bei dem Ankaufe seines Verlagswerks an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz oder auch durch seine Unvorsichtigkeit das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde jemand dazu einwilligen: weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde jenem also auf dem Halse bleiben.

I.

Deduktion des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geschäft eines andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt.

Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines andern (des Autors) usw. Also ist er gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) usw.

Beweis des Obersatzes.

Da der sich eindringende Geschäftträger unerlaubterweise im Namen eines andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vorteil, der aus diesem Geschäfte entspringt; sondern der, in dessen Namen er das Geschäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertrauet hat, besitzt das Recht, diesen Vorteil als die Frucht seines Eigentums sich zuzueignen. Weil ferner dieser Geschäftträger dem Rechte des Besitzers durch unbefugte Einmischung in fremde Geschäfte Abbruch tut, so muß er notwendig allen Schaden vergüten. Dieses liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Untersatzes.

Der erste Punkt des Untersatzes ist: daß der Verleger durch den Verlag das Geschäft eines andern treibe. — Hier kommt alles auf den Begriff eines Buchs oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfassers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er sei bevollmächtigt oder nicht) an: ob nämlich ein Buch eine Ware sei, die der Autor, es sei mittelbar oder vermittelst eines andern, mit dem Publikum verkehren, also mit oder ohne Vorbehalt gewisser Rechte veräußern kann; oder ob es vielmehr ein bloßer Gebrauch seiner Kräfte *(opera)* sei, den er andern zwar verwilligen *(concedere)*, niemals aber veräußern *(alienare)* kann;

ferner: ob der Verleger sein Geschäft in seinem Namen, oder ein fremdes Geschäft im Namen eines andern treibe.

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu seinem Leser; und der, welcher sie gedruckt hat, redet durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern ganz und gar im Namen des Verfassers. Er stellt ihn als redend öffentlich auf und vermittelt nur die Überbringung dieser Rede ans Publikum. Das Exemplar dieser Rede, es sei in der Handschrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; so ist doch, dieses für sich zu brauchen oder damit Verkehr zu treiben, ein Geschäft, das jeder Eigentümer desselben in seinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein jemand öffentlich reden zu lassen, seine Rede als solche ins Publikum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden und gleichsam zum Publikum sagen: „Durch mich läßt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren usw.; ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;“ das ist ohne Zweifel ein Geschäft, welches man nur im Namen eines andern, niemals in seinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieser schafft zwar in seinem eigenen Namen das stumme Werkzeug der Überbringung einer Rede des Autors ans Publikum*) an, aber daß er gedachte Rede durch den Druck ins Publikum bringt, mithin daß er sich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des andern tun.

Der zweite Punkt des Untersatzes ist: daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubnis des Eigentümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem andern, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift: so fragt sich, ob

*) Ein Buch ist das Werkzeug der Überbringung einer Rede ans Publikum, nicht bloß der Gedanken, wie etwa Gemälde, symbolische Vorstellung irgendeiner Idee oder Begebenheit. Daran liegt hier das Wesentlichste, daß es keine Sache ist, die dadurch überbracht wird, sondern eine *opera*, nämlich Rede, und zwar buchstäblich. Dadurch daß es ein stummes Werkzeug genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund anderer ist.

der Autor noch einem andern dieselbe Befugnis erteilen und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar: daß, weil alsdann jeder von beiden, der erste Verleger und der sich nachher des Verlags Anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publikum führen würde, die Bearbeitung des einen die des andern unnütz und für jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger mit dem Vorbehalt, noch außer diesem einem andern den Verlag seines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich sei; folglich der Autor die Erlaubnis dazu keinem andern (als Nachdrucker) zu erteilen befugt gewesen, diese also vom letztern auch nicht einmal hat präsumiert werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigentümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sei.

* * *

Aus diesem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädiert werde. Denn weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäftes mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponieren, überlassen hat: so ist dieser allein Eigentümer dieser Geschäftführung, und der Nachdrucker tut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

* * *

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit ebensogut auch von einem andern geführt werden kann, — wenn nichts besonders darüber verabredet worden, für sich nicht als unveräußerlich *(ius personalissimum)* anzusehen ist: so hat der Verleger Befugnis, sein Verlagsrecht auch einem andern zu überlassen, weil er Eigentümer der Vollmacht ist; und da hiezu der Verfasser einwilligen muß, so ist der, welcher aus der zweiten Hand das Geschäft übernimmt, nicht Nachdrucker, sondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein solcher, dem der vom Autor eingesetzte Verleger seine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk seines Autors im Publikum veräußert, mithin aus dem Eigentum des Exemplars die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab) zu jedem beliebigen Gebrauch desselben, folglich auch zum Nachdrucke, von selbst fließe, so unangenehm solcher jenem auch sein möge. Denn es hat jenen vielleicht der Vorteil angelockt, das Geschäft des Verlegers auf diese Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuschließen, weil dieses sein Geschäft rückgängig gemacht haben möchte. — Daß nun das Eigentum des Exemplars dieses Recht nicht verschaffe, beweise ich durch folgenden Vernunftschluß:

Ein persönliches bejahendes Recht auf einen andern kann aus dem Eigentum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigentum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes.

Mit dem Eigentum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauch derselben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, daß sie etwas leisten oder mir worin zu Diensten sein solle, kann aus dem bloßen Eigentum keiner Sache fließen. Zwar ließe sich dieses letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigentum von jemand erwerbe, beifügen; z. B. daß, wenn ich eine Ware kaufe, der Verkäufer sie auch postfrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber

alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu tun, nicht aus dem bloßen Eigentum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besonderen Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponieren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines andern verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, daß der andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. *(Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.)*[a]) Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäftes im Namen eines andern ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäftes zu nötigen, daß er etwas prästiere, nämlich für alles stehe, was er durch mich tun läßt, oder wozu er sich durch mich verbindlich macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publikum (durch den Druck) im Namen des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines andern. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht bloß sich im beliebigen Gebrauche seines Eigentums gegen ihn zu verteidigen, sondern ihn zu nötigen, daß er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

* * *

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läßt, ist ein Werk des Autors *(opus)* und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuskript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu tun, was er will, und was in seinem eigenen Namen getan werden kann; denn das ist ein Erfordernis des vollständigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigentums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders, als nur im Namen eines andern (nämlich der Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft *(opera)*, das dieser andere durch den Eigentümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigentum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

---

a) = Was jemand durch einen andern tut, gilt als wenn er es selbst getan hätte.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines andern (nämlich des Verfassers) geführt werden darf (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publikum redend, aufführt); also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigentum eines Exemplars anhängen, sondern kann nur durch einen besonderen Vertrag mit dem Verfasser rechtmäßig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder, wenn dieser schon einem andern als eigentlichen Verleger dieses Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädiert und ihm allen Nachteil ersetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht bloß in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines andern*) (nämlich des Verfassers) führe und ohne dessen Einwilligung gar nicht führen könne, bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben nach allgemeinem Geständnisse anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben: so steht es dem letzteren nicht frei, sie als sein Eigentum zu unterdrücken; sondern das Publikum hat in Ermangelung der Erben ein Recht, ihn zum Verlage zu nötigen, oder die Handschrift an einen andern, der sich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publikum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftträger erbot. Das Publikum hatte auch nicht nötig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu akzeptieren; es erlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästieren) durchs Gesetz allein. Denn jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäfte des Autors mit dem Publikum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publikum

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall beiseite setzen und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken; es wird nachher leicht sein, die Folgerung auch auf den ersten Fall auszudehnen.

aber bleibt, wenngleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publikums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors nach dem Tode desselben verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nötigen Zahl Exemplare mangeln ließe, so würde das Publikum Befugnis haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nötigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches alles nicht stattfinden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäfte, das er zwischen dem Autor und dem Publikum im Namen des ersteren führt, abgeleitet würde.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermutlich zugestehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist: daß er das Verlagsrecht ausschließlich ausübe, weil anderer Konkurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke als Sachen können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Kopien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die jemand entworfen oder durch einen andern hat in Kupfer stechen oder in Stein, Metall oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Produkte kauft, abgedruckt oder abgegossen und so öffentlich verkehrt werden; sowie alles, was jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines andern nicht bedarf. Lipperts Daktyliothek[a]) kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellt werden, ohne daß der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk *(opus,* nicht *opera al-*

---

a) Phil. Dan. Lippert (1702—1785), Zeichenlehrer und Aufseher des Antiken-Kabinetts in Dresden, gab über 3100 Abdrücke alter Pasten in seiner 3bändigen *Dactyliotheca* (Lpz. 1755—63, deutsch von Thierbach 1767—76) heraus.

terius), welches ein jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen und auf seinen eigenen Namen als das seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines andern ist die Rede einer Person *(opera)*; und der, welcher sie verlegt, kann nur im Namen dieses andern zum Publikum reden und von sich nichts weiter sagen, als daß der Verfasser durch ihn *(impensis bibliopolae)* folgende Rede ans Publikum halte. Denn es ist ein Widerspruch: eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch nach seiner eigenen Anzeige und gemäß der Nachfrage des Publikums die Rede eines andern sein soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die schon ihre eingesetzte Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: daß die ersteren Werke *(opera)*, die zweiten Handlungen *(operae)* sind, davon jene als für sich selbst existierende Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Dasein haben können. Folglich kommen diese letzteren der Person des Verfassers ausschließlich zu*); und derselbe hat daran ein unveräußerliches Recht *(ius personalissimum)*, durch jeden andern immer selbst zu reden, d. i. daß niemand dieselbe Rede zum Publikum anders als in seines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indessen das Buch eines andern so verändert (abkürzt oder vermehrt oder umarbeitet), daß man sogar unrecht tun würde, wenn man es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals ausgeben würde, so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft als der erstere, und greift diesem also

*) Der Autor und der Eigentümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiedenem Sinne. Der erstere nimmt das Buch als Schrift oder Rede; der zweite bloß als das stumme Instrument der Überbringung der Rede an ihn oder das Publikum, d. i. als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar (denn der Eigentümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen), sondern ein angebornes Recht in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, daß ein anderer ihn nicht ohne seine Einwilligung zum Publikum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumiert werden kann, weil er sie schon einem andern ausschließlich erteilt hat.

in sein Geschäft mit dem Publikum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor als durch ihn redend vor, sondern einen andern. Auch kann die Übersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben sein mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt und (wie ich mir schmeichle, daß es möglich sei) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde: so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nötig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten.

Über

ein vermeintes Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

Berlinische Blätter, herausg. von Biester. I. Jahrg. 1797, Blatt 10 (6. Sept. 1797). S. 301—314.

Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797, Sechstes Stück, Nr. I: Von den politischen Gegenwirkungen, von Benjamin Constant[a]), ist folgendes S. 123 enthalten:

„Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht, zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“*)

Der französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art: „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da, wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die anderen schadet.“

Das πρῶτον ψεῦδος[b]) liegt hier in dem Satze: „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.“

---

*) „J. D. Michaelis[a]) in Göttingen hat diese seltsame Meinung noch früher vorgetragen als Kant. Daß Kant der Philosoph sei, von dem diese Stelle redet, hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt.“ K. Fr. Cramer.[a]) **)

**) Daß dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jetzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch. I. Kant.

---

a) Über die hier genannten Gelehrten s. die Einleitung.

b) = der erste Trugschluß.

Zuerst ist anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muß vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit *(veracitas)*, d. i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person. Denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen, als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.

Nun ist die erste Frage: ob der Mensch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugnis (das Recht) habe, unwahrhaft zu sein. Die zweite Frage ist: ob er nicht gar verbunden sei, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nötigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missetat an sich oder einem anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden*), es mag ihm oder einem anderen daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nötigt, nicht unrecht tue, wenn ich sie verfälsche, so tue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen *(mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius)*.[a]) Denn sie schadet jederzeit einem

*) Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst." Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre sieht in jener Übertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.

a) = Die Lüge ist ein Falschreden zum Nachteil des andern.

anderen, wenngleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmütige Lüge kann aber auch durch einen Zufall *(casus)* strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen; was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Gesetzen als Unrecht abgeurteilt werden. Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die Tat also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine Tat an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen und die Tat verhindert worden. Wer also lügt, so gutmütig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen: weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hiebei Hrn. Constants Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal (sagt er

S. 123 unten), wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kommt es daher, daß wir den mittleren Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält." Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „Daß (S. 122) nämlich kein Mensch anders als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge zusammengezogenen Gesellschaft kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen Gesellschaft muß man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieser mittlere Grundsatz ist: daß die einzelnen zur Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundsatz beweisen." — Er beschließt S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muß also niemals verlassen werden; wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet." [Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen: weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.]

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will: so verwechselte „der französische Philosoph" die Handlung, wodurch jemand einem anderen schadet *(nocet)*, indem er die Wahrheit, deren Geständnis er nicht umgehen kann, sagt, mit derjenigen, wodurch er diesem unrecht tut *(laedit)*. Es war bloß ein Zufall *(casus)*, daß die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie Tat (in juridischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem anderen zu fordern, daß er ihm zum Vorteile lügen solle, würde ein aller Gesetzmäßigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern

sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder anderen schaden. Er selbst tut also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall. Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen: weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muß), unbedingte Pflicht ist. — Der „deutsche Philosoph" wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat," nicht zu seinem Grundsatze annehmen: erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitztum ist, auf welchen dem einen das Recht verwilligt, anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede ist), keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es unbedingt Pflicht ist, die in allen Verhältnissen gilt.

Um nun von einer Metaphysik des Rechts (welche von allen Erfahrungsbestimmungen abstrahiert) zu einem Grundsatze der Politik (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet) und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren dem allgemeinen Rechtsprinzip gemäß zu gelangen: wird der Philosoph 1. ein Axiom, d. i. einen apodiktisch gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußeren Rechts (Zusammenstimmung der Freiheit eines jeden mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2. ein Postulat des äußeren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens aller nach dem Prinzip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von jedermann stattfinden würde, 3. ein Problem geben, wie es anzustellen sei, daß in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Prinzipien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der Politik sein wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Dekrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntnis der Menschen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmäßig einzurichten sei, beabsichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich setze hinzu: *a priori* anerkannter, mithin apodiktischer) Grundsatz muß niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr sich dabei befindet," sagt der Verfasser. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälligerweise) zu schaden, sondern überhaupt unrecht zu tun verstehen: welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache, und, obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der Tat niemanden unrecht tue, doch das Prinzip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich notwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, unrecht tue): welches viel schlimmer ist, als gegen irgend jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine solche Tat nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjekte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein anderer an ihn ergehen läßt: ob er in seiner Aussage, die er jetzt tun soll, wahrhaft sein wolle oder nicht, nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäußerten Verdacht: er möge auch wohl ein Lügner sein, aufnimmt, sondern sich die Erlaubnis ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner *(in potentia)*[a]: weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.

Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheit enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten: weil diese die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen.

---

a) = der Möglichkeit nach.

Über

die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai

von

Immanuel Kant.

Ueber die Buchmacherey. Königsberg bey Fr. Nicolovius, 1798.

Erster Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Schriftsteller.

Die gelehrte Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Komisch-Burleske malenden) Mösers fielen in die Hände seines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Teil einer fragmentarischen Abhandlung Mösers mit der Aufschrift: Über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handschrift mitgeteilt worden[a]), und wie Herr Nicolai annimmt, daß Möser selbst sie würde mitgeteilt haben, wenn er sie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: daß Möser nicht allein Royalist, sondern auch, wenn man es so nennen will, ein Aristokrat oder ein Verteidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Ärgernis vieler neueren Politiker in Deutschland gewesen sei. — Unter andern habe man (s. Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, erste Auflage, S. 192[b]) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entschlusse eine solche Erblichkeit einräumen würde. Wogegen denn Möser in seiner bekannten launichten Manier eine Erzählung dichtet: da Personen in sehr hohen Ämtern, gleich als Vize-Könige, doch eigentlich als wahre Untertanen des Staats auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren sechs ersteren die Söhne des verstorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Untertanen schlecht steht; dagegen man nun die[c]) sechs letzteren wählt, wobei das Volk sich besser befindet; — woraus dann klar erhelle: daß ein ganzes Volk seine eigene Erbuntertänigkeit unter einem höheren Mituntertanen gar wohl be-

a) Vermischte Schriften von Justus Möser, mit einer Lebensbeschreibung herausg. von Fr. Nicolai. 2 Teile. Berlin 1797f. Über beide Schriftsteller s. die Einleitung.

b) Vgl. *Phil. Bibl.* Bd. 42. S. 155f. Eigentlich hatte Möser sich gegen Kants gleichnamige Abhandlung: *Über Theorie und Praxis* (s. Nr. IV dieses Bandes) gewandt.

c) Maier: „man sie in den"

schließen und handgreifliche Praxis diese sowie manche andere luftige Theorie zur Belustigung der Leser als Spreu wegblasen werde.

So ist es mit der auf den Vorteil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: daß, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu sein dünken möchte, wen[a]) es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte: es kann und wird sich dabei oft häßlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode, klug zu sein (das pragmatische Prinzip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu genügen, sondern wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich sein oder nicht (das moralische Prinzip); d. i. es ist davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprinzip von ihm beschlossen werden muß. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anfangsgr. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverän einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sei, zu beurteilen, und da ist alsdann der Ausspruch: daß das Volk keine solche untergeordnete Gewalt vernunftmäßig beschließen kann und wird; weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Untertans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Prinzip der Beurteilung nicht empirisch, sondern ein Prinzip *a priori*; wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Notwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturteile (zum Unterschiede der Verstandesurteile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst.*)

*) Nach dem Prinzip der Eudämonie (der Glückseligkeitslehre), worin keine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird (indem es jedem einzelnen überlassen bleibt zu bestimmen, was er nach seiner Neigung zur Glückseligkeit zählen will) wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung

a) Kant: „wenn"; korr. Hartenstein.

Das war nun gut; aber — wie die alten Muhmen im Märchenton zu erzählen pflegen — auch nicht allzugut. Die Fiktion nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun zur allgemeinen Freude den Sohn des vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre[a]) Geschichte weiter sagt, teils durch die während der Zeit allmählich fortrückende leidige Aufklärung, teils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten gegen eine neue vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehr Demagogen im Volke auf, und da wurde dekretiert, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Kultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirtschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack einzurichten. Das herrliche Theater samt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in große Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porcelaine verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber als Geld im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im achten fand der nun gut eingegraste, vom Volk bestätigte Regierungserbe es selbst mit Einwilligung des Volks geratener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten, daß der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sei. — Im neunten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landeskollegien

---

wählen dürfen; — nach dem eleutheronomischen aber (von der[b]) ein Teil die Rechtslehre ist,) wird es keinen subalternen äußeren Gesetzgeber statuieren; weil es sich hiebei als selbst gesetzgebend und diesen Gesetzen zugleich untertan betrachten, und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es ist unrecht, so zu dekretieren, es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich sein; welches letztere doch niemals gewiß ist.

---

a) H. Maier: „fiktionäre"?

b) d. h. der Eleutheronomie (freien Gesetzgebung).

besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räten, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken: als wodurch sich die Obskurantenzunft der Geistlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, ist die Anekelung der Mißheuraten eine Grille der alten Lehnsverfassung zum Nachteil der durch die Natur Geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es[a]) — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; — — so wie im zwölften man zwar die Gutmütigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog mutmaßlich bestimmten Kinde[b]), ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprinzip zu machen, ungereimte Zumutung sein würde. Und so verwandeln sich des Volks Launen, wenn es beschließen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Untertan bleibt, in Mißgestaltungen, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, daß es heißen wird: *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.*[c])

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprinzip gegründete Verfassung, selbst wenn man *a priori* mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodieren; und, indem man die Rückseite der Münze aufwirft, von der Wahl des Volks, das sich einen Herrn geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche[d]) vom Heuraten sagte: „Was du auch immer tun magst, — es wird dich gereuen."

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung und Verteidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines andern (nämlich Mösers) verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

---

a) Kant: „es sich"; korr. Hartenstein.

b) Hier fehlt etwas; Maier vermutet: „zu huldigen"

c) Horaz Epist. II 3, 3f.: Oben ein schönes Weib, endet sie unten häßlich in einen schwarzen Fisch.

d) Sokrates bei Stobaeus Antholog. II 520 [H. Maier].

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Verleger.

Die Buchmacherei ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Kultur nach schon weit vorgeschrittenen gemeinen Wesen: wo die Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfnis geworden ist. — Dieser Teil der Industrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmäßig betrieben wird; welches aber nicht anders, als durch einen den Geschmack des Publikums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabrikanten zu beurteilen und zu bezahlen vermögenden **Verleger** geschehen kann. — Dieser bedarf aber zu Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Wert der von ihm verlegten Ware in Betrachtung zu ziehen; wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu die allenfalls ephemerischen Produkte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenngleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird als Verleger nicht erst darauf warten, daß ihm von schreibseligen, allezeit fertigen Schriftstellern ihre eigene Ware zum Verkauf angeboten wird; er sinnt sich als Direktor einer Fabrik die Materie sowohl als die Fasson aus, welche mutmaßlich — es sei durch ihre Neuigkeit oder auch Skurrilität des Witzes, damit das lesende Publikum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die größte Nachfrage oder allenfalls auch nur die schnellste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer oder wieviel an einer dem Persiflieren geweihten, sonst vielleicht dazu wohl nicht geigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen; und Herr Nicolai als Verleger gewinnt

in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen seines aufgestellten Sempronius Gundiberta) und Konsorten als Harlekin nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

* *
*

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai: durch welche die gegenwärtige Zensur eigentlich ist veranlaßt worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Überlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möserschen Dichtung, abgeurteilt werden; nur daß man statt des Wortes Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktikenb) (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht; welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen sein, — so werde sie dann betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturteile abzusprechen, klar beweist, ist: daß sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntnis *a priori* (von ihnen sinnreich das Vonvornerkenntnis genannt), zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen wolle. Die Kritik der r. V. hat es ihnen zwar oft und deutlich genug gesagt: daß es Sätze sind, die mit dem Bewußtsein ihrer inneren Notwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders sein können; weil sonst die Einteilung der Urteile nach jenem possierlichen Beispiele ausfallen würde: „Braun waren Pharaons

a) vgl. Einleitung.
b) Kant; „Praktiker"; korr. Hartenstein.

Kühe; doch auch von andern Farben.“ Aber niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spektakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbeizuziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literärischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen; welches dann doch auch seinen, wenngleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

I. Kant.

Register.

A. Personenregister.

Achenwall 99 99 Anm. 173.
Augustin 139 A.
Augustus 123.
Averroës 46.
Beyer 173.
Bouterwek 147.
Cicero 81 A.
Claproth 173.
Cocceji, Heinr. von 173.
Cocceji, Sam. von 173.
Commodus 130 A.
Constant, Benj. 201 203 204.
Cook 38.
Cramer 201 A.
Danton 100 101 A.
Domitian 130 A.
Eberhard 173.
Ehlers 184.
Epikur 14.
Feder 173.
Fischer, J. E. 137 A.
Flatt 173.
Friedrich II. 129.
Garve Einl. **73—85** 168 A. 173.
Georgi 38.
Georgius Ant. 137 A.
Grotius 132 173.
Gundling 173.
Hamann 173.
Herder **21—46.**
Hesychius 137 A.
Hippokrates 58 A. 104.
Hobbes 86 102 173 174.
Höpfner 173.
Horatius, Pater 138 A.
Horaz 212c).
Höst 38.
Hufeland, G. **171—176.**
Hume 19 A.
Kepler 6.
Köhler 173.
La Croze 138 A.
Lessing 107.
Lippert 196.
Mallet du Pan 130 A.
Mark Aurel 130 A.
Mendelssohn, M. 106 107 109 173.
Michaëlis 201 A.
Möser, Justus 209 f. 212 214.
Moses 40 **50—63** 143.
Newton 6.
Niebuhr 38.
Nicolai **207—215.**
Noah 143 A.
Parkinson 38.
St. Pierre 13 112 f.
Platner 173.
Pope 130 A.
Priestley 184.
Pufendorf 132 173.
Reinhold 35 A.
Rousseau 13 15 **56 f.** 58 A. 113.
Schlettwein 173.
Schmauß 173.
Schulz-Giersdorf **179—186.**
Selle 173.
Seneca 113a), vgl. 145.
Sulzer 173.
Swift 112 130 A.
Thomasius 173.
Thukydides 19 A.
Titus 130 A.
Treuer 173.
Ulrich 173.
Vattel 132.
Vergil 105a) 135 161a).
Windisch-Grätz, Graf 124 A. 124c).
Wolf 173.
Zimmermann, von 38.
Zöllner 173.

B. Sachregister.

A.

Absicht der Natur s. d., der Vorsehung s. d., moralische des Menschen 145; moralisch-praktische 141 A.
Abstammung des Menschen von einem Paar 50.
Abstraktion, scholastische 36.
Achtung vor dem Sittengesetz 77 A.; vor dem Recht des Menschen 105 168; für Recht und Pflicht 113, vgl. 157 A.
Ackerbau 59 f. 142 f.
Aeon 127 A.
Affe und Mensch 27.
Afterpolitik 167 f.
Als ob, das, in der Ethik 185.
Alter, das 58 A.
Amtsadel 127 A., vgl. 159.
Anarchie 121 147 154 A.; ihre Greuel 100 A.
Anatomie, vergleichende 34, vgl. 36.
Andachten, lärmende 51 A.
Angenehme, das, unterschieden vom Schönen 53.
Angriffskriege 120 132 166, aus unbedeutendem Anlaß beschlossene 128.
Anlagen, ursprüngliche s. Entwicklung; göttliche im Menschen 84, moralische im Menschen 132 157 A.
Antagonismus, gesellschaftlicher 8 f. 10 13, der Freiheit 104; vgl. noch 110 139 145 f.
Anthropologie, ihre Materialien und Methode 36, eigentliche 38; höherer Standpunkt ders. 155.
Antinomie zwischen Politik und Moral 166.
a priori, das, erklärt 214, vgl. 210.
Aristokratie 128 129 f. 159, venetianische 91 A., vgl. auch Erbadel.
arkadisches Schäferleben 9.
Assoziation, freie 165.
Aufgabe, sittliche und technische 152, aller Politik 169.
Aufklärung 7 9 17 211, geht bis zu den Thronen 17, ihre Entwicklung 19, vgl. 211 f.
aufrechter Gang des Menschen 27 ff. 31 f., seine Wirkungen 34.
Aufruhr, Unrecht dess. 97 ff. 154 164 165, vgl. Rebellion.
Ausrottungskriege unerlaubt 122.
Autokratie 128.
Autonomie der Staaten 121 147.
Axiom 164 205.

B.

Bediente ohne politische Rechte 93 A.
Beduinen 60 A. 136.
Befugnis definiert 126 A.; des Verlegers 192, vgl. Zwangsbefugnis.
Besitz, ehrlicher 123 A.
Bildung, moralische, des Volkes als Folge einer guten Staatsverfassung 146.
Bösartigkeit der menschlichen Natur 132 146 157 A.
Böse, das moralische, im Menschen 161, vgl. 163, nach Schulz nur ein niedrigerer Grad der Vollkommenheit 183.
Buch, Begriff dess. 191 191 A.; rechtlich unterschieden vom Kunstwerk 196 f.; Umarbeitung dess. 197 f., Übersetzung 198.
Büchernachdruck, Unrechtmäßigkeit desselben **187—198.**
Buchmacherei, Briefe über **207** bis **215,** bes. **213.**
Bürger, 1. = Staatsbürger (citoyen), w. s. 2. = Stadtbürger (bourgeois) 92; Gegs. zum Menschen 146.
Bußtag nach einem Kriege 135 A.

C.

Chiliasmus, philosophischer 16.
China (Sina) 62 137; sein Name 137 A., früher Verkehr mit Europa 137 f. A.

D.

Dankeshymnen nach Siegen von Kant verworfen 135 A.
darwinistische Gedanken 33 f., vgl. 36 f.
Deduktion, dogmatische 164, des Verlegerrechtes gegen den Nachdruck 190 ff.
Definitiv-Artikel zum ewigen Frieden **125 ff.**
Demagogen 211.
Demokratie 128 129 f. 159, schlechte 160.
denkendes Prinzip im Menschen 32.
Denkfreiheit 23, äußere und innere 37; vgl. 186.
Despotismus 61 88 100 110 129 f. 147 148 154; der positiven Gesetze 155.
Diener, oberster, des Staates 129.
Dienstadel 159.
diplomatisches Corps 128.
Dörfer, Entstehung der 60.

E.

Edelmann nicht = edler Mann 127 A.
Ehre, wahre des Staates 118, falsche 157.
Ehrlichkeit und Politik 151.
Ehrsucht 9.
Ehrtrieb 144.
Eigennutz an sich kein Verbrechen 213.
Eigentum 93, an einem Buche 189 ff.
Eigentümer 93.
Einfuhrverbote 96 A.
Eisenzeit 143.
Eitelkeit, menschliche 6 10, des Volkes 159.
eleutheronomisch 211 A.
Elohim, die, und die Menschen 44.
Empörung s. Aufruhr, Rebellion.
Endzweck (Selbstzweck) 74 75 A. 152, politischer 86.
Entwicklung der Naturanlagen **6—19** 55 106, der moralischen 157 A; vgl. Kultur.
Epigenesis 29.
Erbadel 127 A. 209 ff.
Erbpastor 212.
Erbreich 119 A.
Erbsünde 64.
Erbuntertänigkeit 91 209 f.
Erdbau 25.
Erfahrung 33, ihr vernünftiger Gebrauch 36, Grenzen 141; geschichtliche im Gegs. zur innerlichen 83; vgl. 152. Erfahrungs- und Vernunft-Methode in politischen Dingen 210.
Erhabenheit der menschlichen Bestimmung 84.
Erkenntnis, theoretische des Übersinnlichen ungereimt 141 A., alle E. nach Schulz nur relativ 182; vgl. noch 176.
Erlaubnisgesetze, ethische 123 f. A. 154 A.
Erwartung des Zukünftigen 53 f.
Erziehung 17, ihre wahren Prinzipien 57 84, der jüngeren Welt 110, des Menschengeschlechtes 46 107.
Eskimos 144.
Ethik, im Gegs. zur Rechtslehre 202 A.; vgl. 163 168.
Ethnologie 40 42.
Eudämonie = Glückseligkeitslehre 210 A.; vgl. Glückseligkeit.
Evolutionssystem 42 43.
Experiment d reinen Vernunft 163; vgl. 176.

F.

Fatalismus 184 f.
Feigenblatt, Bedeutung dess. 53.
Feuerländer 144.
Finnen 144.
Fischerstämme 143.

Föderalismus, Föderalität 130 133 147, freie 134; vgl. Völkerbund.
Form der praktischen Vernunft 158f., im Gegs. zur Materie des Wollens 77A. 78 174, der allgem. Gesetzmäßigkeit 169, des Rechts 163.
Fortpflanzung 53 57A.
Fortschritt der Kultur 14 16 162, unaufhörlicher der Menschheit 46 56 64 106ff.
Frauen ohne politische Rechte 89 93, „gnädige" 92A.
Freiheit im Denken 23 186, sittliche 78, der Religion 17; politische (bürgerliche) 10 58A. **62 87f.** 205, ihr Kirchhof 148, im Gegs. zu der gesetzlosen (wilden) 11 13 14 19 131, = Recht 96, äußere rechtliche 126A., deren Prinzipien 126; praktischer und spekulativer Begriff **185,** als Idee ebd., die moralische unerklärlich 81 Fr. der Feder 102f., des Willens s. d.
Freiheitsgeist 103f. 129.
Frieden, im Gegs. zum Waffenstillstand 118 169, in welchem Falle drückender als der Krieg 119f. Möglichkeit eines ewigen Friedens 62 **115—169.** Präliminar-Artikel dazu **118—124,** Definitiv-Artikel mit Zusätzen **125—150,** als Aufgabe 169.
Friedensvertrag, -zustand 133.
Frömmigkeit, heuchlerische gewisser Kolonialvölker 138, oft voll Eigendünkel 140A.
Fürsten, die heutigen 17, ihre hohen Benennungen 129A., ihr Leichtsinn 128, Luxus 128 211.

G.

Galanterie 92A.
Ganzes, ein moralisches 9, der bürgerlichen Gesellschaft 152.
Geburtsvorrechte 90.
geheime Gesellschaften (Klubs) 101 150.
Gehorsam, staatsbürgerlicher 103 156.
Geldmacht, die heutige 120 148.
Gerechtigkeit als oberstes Prinzip 159 160f., vgl. 163.
Geschichte, ihr Gegenstand 5, regelmäßiger Gang 5, ob planmäßig? 6, philosophische und empirische **20,** kein Roman 18 49, Gesch. und Anthropologie 36. Ihre Anfänge (vgl. Naturzustand) 9ff. 51ff., Fortgang s. Fortschritt und Kultur. Griechische, römische u. mittelalterliche 18f., jüdische 18f. A., alte überhaupt 18f. A. 20, neuere 19. Ihr Leitfaden s. d.
Geschicklichkeit 8, selbsterworbene des Menschen 50f. 73A.
Geschlechtstrieb, -liebe 25.
Gesellschaft, bürgerliche 10.
Gesetze der Natur s. d., göttliche 121A., Erlaubnis- und Verbotsgesetze 154f. A., strenge und aufschiebbare 123, generelle und universale 124A., vgl. Gesetzgebung.
Gesetzgebung, allgemeine moralische der prakt. Vernunft 73A. 87 133 154, formale 75A., öffentliche 87, ihr Probierstein 95.
Getreide 144.
Gewerbe, öffentliches 213, europäische Verkettung dess. 17, literarisches 215.
Glauben und Schauen 31, kirchlicher 103.
Gleichgewichtszustand, politischer 15 112, der Kräfte überhaupt 148.
Gleichheit, politische 87 **88—91** 160 204 205, äußere rechtliche 126A.
Glückseligkeit der Menschen 7 8; ihre verschiedenen Arten **45,** vgl. 63; als Zweck, nicht Triebfeder 74, vgl. 75A. 76ff. 169, im Gegs. zur Pflicht 87ff., zur Tugend 79A., zum Recht 95f. 100 104 212; eigentlich gar keines bestimmten Prinzips fähig 100.

Glückwürdigkeit 8 73A. 75A. 80 84.
„gnädiger“ Herr 91A., Frau 92A.
Gottesgerichte 122.
Gottesglaube 74 76.
Großbritannien, seine Erhebung 99, Verfassung 101, vgl. 99.
Großgrundbesitzer 93f.
Grundsätze der Geschicklichkeit 85, praktische und spekulative 186, strenge und mittlere 203f., rechtlich-praktische 206, erste 173.
Gut, anvertrautes 82f., das höchste G. 74 75A. 76.
Gute, das, absolut und relativ 77f., Idee d. G. 155.
Gutseigentümer 93.

H.

Habsucht 9 10.
Handel, freier 17.
Handelsgeist hält den Krieg ab 148.
Handelsindustrie, literärische 215.
Handwerker 92A.
Heere, stehende, sollen mit der Zeit ganz aufhören 119f.
Heiratsalter 57A.
Herrenstand 90 95.
Herrschsucht 9 10.
Herz im Gegs. zum Kopf 80 81.
Hirtenleben 59f. 60A. 143.
Hospitalität 135f.
Humanität 28 29f.

I.

Ideale, „unausführbare“ 153, des öffentlichen Rechts 154A.
Idee, theoretische und praktische 141, angeblich sachleer 117, vgl. 153, des Guten 155, des ursprünglichen Vertrags s. d. Idee und Erfahrung 117 152.
Inder 91 107.
Imperativ, kategorischer, im Gegs. zu bloßen Vorschriften 84, seine Möglichkeit unerklärlich 80 81, formuliert 158.
Individuum (im Gegs. zur Gattung) 5 7 12A. 32f. 41f. 46 56 140.
Instinkt im Gegs. zur Vernunft 5f. 7f. 26, oder Pflicht 186; zur Nahrung 51 53, zum Geschlecht 53, als Stimme Gottes 51, oder der Natur 51f., soll nicht unterdrückt werden 57A.
Irrtum, aller, nur relativ 186.

J.

Jägerleben 59f. 143 143A.
Japan 137f. 137A.
Jesuitenkasuistik 118 168.
joyeuse entrée (in Brabant) 99, vgl. 100A.
Juden 109, vgl. 135A.
Judenchristen 143A.
Juristen im Gegs. zu den Philosophen 149, ihr Symbol ebd., ihr Handwerk 153, in allen Sätteln gerecht 155, vgl. noch 202.

K.

Kamel, das, seine Bedeutung für die Kultur 136 142.
Kanon der praktischen Vernunft 71.
Kanzelvortrag 84.
Keime 26ff., vgl. Anlagen.
kirchliche Verfassung 103.
Klimatologie 39.
Klugheitslehre unmoralisch 157f.
Kollision der Pflichten 78.
Kolonialpolitik, Kants Urteil über die **136—138.**
Kontrakt, sozialer, ursprünglicher 86 92; kein Faktum, sondern eine Idee **94f.,** vgl. Vertrag (ursprünglicher).
Kräfte, Reich der 28ff., unsichtbare 33, genetische 42f.
Kreislauf der Natur 16.
Krieg 13 14 17 61 62 110f. **117ff.** 142ff. 148, mäßigt den Despotismus 61, vgl. 62, das Volk soll

darüber entscheiden 111 127f., als Prozeß zwischen Staaten 133, hat auch nützliche Folgen 142 143f., sogar von Philosophen gelobt 144, jedoch nur ein trauriges Notmittel 122, seine Arten 122.
Kriegsrüstungen, beständige 13 15 61 62 110f. 112 119f.
Kriegssteuer 95A.
Kritik der reinen Vernunft 214.
Kugelgestalt der Erde 25.
Kultur, worin bestehend **9,** vgl. 11 15, ihre Anfänge 43f. 60, Fortschritt s. d., Früchte 62, Ziel 57A., innere 16, vgl. 15, = Tätigkeit 45.
Kunst, ihre Anfänge 60, Entwicklung 11 19 58A. Vollkommene Kunst wieder Natur 28.
Kunstwerk als Verlagsartikel vom Buch unterschieden 196f.

L.

Lamas, tibetanische Priester 138A.
Landrecht, preußisches 155.
Lappen, die (Stamm) 144.
Lastenverteilung im Staate 95A.
Laster, ihre Entstehung 56 57 61, Häufung 63 108; nach Schulz bloß relativer Begriff 183.
Lebensdauer des Menschen, kurze 7 62f.
Lebenskraft, -prinzip 43 181.
Lehen 93, vgl. 212.
Lesewut 213.
Leibeigenschaft verwerflich 91.
Leitfaden der Natur 5 14, der Geschichte 6 19 20, der Vernunft 6, physiologischer und metaphysischer 34.
Liebe im Gegs. zur tierischen Begierde 53.
Lob, dessen Zweck 183.
Luftfahrten 109.
Lügen „aus Menschenliebe" 201 bis 206, bes. **202f.**
Luxus der Städter 61, der Fürsten s. d.

M.

Manuskript des Autors, Recht auf das 189ff.
Materialisten 29.
Materie s. Form.
Mathematik und Philosophie 70.
Mechanismus der Natur 139f. A. 146f. 148 152 153 159, im Gegs. zur Teleologie 140A. 141, der menschl. Neigungen 148, der Ursachen 76, der Naturnotwendigkeit 81, des Staates 103 205.
Mensch, der, soll alles aus sich selbst herausbringen 7f., hat einen Herrn nötig 11 **44f.,** ist aus krummem Holze gemacht 12, keine Maschine 120 160. Seine Natur (Wesen) 152 155 156 157A. 161, als Zweck der Natur 54, als Selbstzweck 55, als Mittelgeschöpf 26 30; im Gegs. zum Tier 36 52f. 54 56; seine Abstammung s. d., die ersten Menschen 50ff.
Menschengattung (Menschheit) 46 103 106ff., als Tier- und als sittliche Gattung 56f. 57f. A. 145, im Gegs. zum Individuum s. d.; ihre sittliche Bestimmung 57A. 103, letztes Ziel 58, oder Zweck 112, in unserer Person 120.
Menschengeschichte, mutmaßlicher Anfang ders. **47—64,** Tragödie oder Possenspiel? 108, vgl. 106, vgl. auch Geschichte.
Menschenkenntnis, angebliche und wahre 155.
Menschenliebe 106 168, Lügen aus M. 201ff.
Menschenrecht (e), allgemeines (ne) 58A. 87 102 105 107 162f., angeborene 126A., Augapfel Gottes auf Erden 129A.
Menschenvernunft, allgemeine 37, gemeinste 82.
Metaphysik, dogmatische 33 36, unmodern 33, des Rechts 205.
Metaphysiker 35 185.

Miliz von Kant empfohlen 120.
Mitteilungstrieb 51 A.
Mitwirkung, göttliche 140 f. A.
Mode, philosophische 33.
Monarchie 129.
Moral, definiert 151, und Gewalt 151 f. 152 158, und Politik (w. s.) **151 ff.,** nicht Klugheitslehre 151 157 f., als Ethik 168.
Moralisierung 15, vgl. 157 A.
Moralisten, politische 153 158 159 162, despotisierende 154 f.
Moralität im Gegs. zum Recht (w. s.) 146, Schritt zu ihr 157 A.
Mündigkeit, Epoche der 57 A.
Mutmaßungen kein ernstes Geschäft 49.
Mysterien, eleusinische 138 A.

N.

Nachdruck, Nachdrucker s. Büchernachdruck.
Natur der Dinge 113 145 174, als große Künstlerin 139, = Vorsehung 19, ein schicklicherer Name als letzterer **141,** ihr Ruf 51, ihr Wille 7 145, ihre Vorsorge 142, Vormundschaft 55, im Gegs. zur Freiheit 56; die N. des Menschen s. d.
Natur**absicht** 5 6 7 8 10 13 16 18, vgl. 145.
—**anlagen,** ihre Entwicklung **6 ff.**
—**bestimmung** 43.
—**gesetze,** allgemeine 5, im Gegs. zum praktischen Gesetz 185.
—**lehre,** teleologische 6, sprechende 38.
—**mensch** 57 A., vgl. Wilde.
—**plan** 14 18 19, verborgener 16.
—**triebe** s. Instinkt.
—**zweck** 7 16 54 57 A. 109, der Menschen ist Glückseligkeit 86 f.
—**zustand** (stand), gesetzloser des Menschen 99 122 124, im Gegs. zum bürgerlichen 123 A. **125 ff.** 128 A. 130 f. 157 165 167 175.
Naturalienkabinett 36.
Naturrecht 153 **171—76,** im Gegs. zum positiven 175, dessen Lehrer 124 A. 132 173, verschied. Systeme 173.
Neigungen, selbstsüchtige 11 85 145 ff. 157 A. 186, vgl. 161.
Niederländer, ihre Erhebung 99, vgl. 100 A.
Nomaden 60 f.
Nothilfe 98 A.
Notlüge 201 ff.
Notrecht 98.

O.

Oberhaupt, staatliches 11 f. 20; seine Rechte 88 f. 91 A. 96 ff. 111 164 f., vgl. Fürsten, Staatsoberhaupt.
Obskurantenzunft der Geistlichen 212.
Obstarten 142.
Öffentlichkeit s. Publizität.
organische Kräfte **26 ff.,** innere 29, Einheit ders. 34.
Organisationen der Natur 25 ff., der Menschen 26 ff.
Orthodoxie, metaphysische 37.
Ostindien von den Engländern unterdrückt 136.

P.

Palingenesie (Wiedergeburt) 32.
Paradies, das 50, Vertreibung daraus 55, Sehnsucht danach ebd.
patriotische Denkungsart und Regierung, im Gegs. zur patriarchalischen 88.
Persönlichkeit im Gegs. zur Sache 90 193 f.
Pferd, das, als erstes Kriegswerkzeug 142.
Pflicht, Pflichtbegriff (-idee), definiert 71 77, vgl. **74 ff.,** in seiner Reinheit am wirksamsten 82 **83 ff.,** seine Einschärfung 84, ewigen Gesetze 186, im Gegs. zur Neigung 143 186 u. ö., Klugheit 160, Glückseligkeit

157 A. u. ö. Bedingte und unbedingte Pflichten **98 A.** 168, Pflichten und Rechte 201.
Philosophen vom Staate zu Rate zu ziehen 149 f, und Theologen 150, und Könige 150, im Gegs. zu Staatsmännern 117, zu Juristen 149.
Philosophie, ihre Aufgabe 35, der Geschichte 20 23, im Gegs. zur Geschichte 50, zur Dichtung 33 40, praktische 158.
Physiognomik der Menschheit 38.
Physiologie 34 36 38 39.
Planetenbewohner 12 A. 24 32.
Politik definiert 153 205, eine schwere Kunst 162, im Gegs. zur Moral **151—163,** in Einhelligkeit mit ders. **163—169,** als sittli he Aufgabe 159, vgl. 169, a priori erkennbar 160; P. u. Recht 162 f. 168 205, wahre u. empirische 162.
Politiker, moralische 153 ff. 158 159, moralisierende 155, praktische und theoretische 117, vgl. 152.
Postulat äußerer Gesetze 205.
Präformation 9.
Praktiken 155.
Praktiker 69.
Praxis im Verh. zur Theorie (w. s.) **67—113** 209 ff.
Prinzen 91 A.
Prinzip = Theorie 70, der Moral 76, des Rechts s. d., moralisches des Guten 161 162, ethisches und juridisches 163 210, transzendentales des öffentlichen Rechts 163 ff., der Vernunftwissenschaften 176.
Privilegien, erbliche 89 f.
Problem einer liberalen Politik 205, das größte der Menschheit 10, zugleich das schwerste 11 f.
psychologische Erklärungen, ihr Mechanismus 81, Grundsätze 181.
Publikum und Autor 191 f., und Verleger 192 193 ff., s. Recht und allgemeiner Zweck 169.
Publizität als Kriterium des öffentlichen Rechts 163 ff.

R.

Rassen 42.
Rebellion schwerstes Verbrechen im Staate 97, vgl. 98 ff. und Aufruhr.
Recht definiert 86 87 89 90; das bürgerliche 58 A., öffentliche 87 90 **161 ff.,** äußere 86 f., pragmatisch bedingte 163, persönliche bejahende 193 f., angeborenes 90. Im Gegensatz zur Glückseligkeit 95 f. 100 161, zum Erfolg 156 161, Nutzen 163, zur Philanthropie 135, Wohlfahrt 104 161 210, zum Wohlwollen 165, zur Gewalt 105 162; inwiefern doch unter Umständen auf Gewalt zu gründen 152. Das Recht des Stärkeren 132 f., R. im Kriege 132, des Verlegers s. d., R. des Menschen s. Menschenrecht. Seine Form u. Materie 89 163, seine Metaphysik und Anwendung 205, Recht zum Ersatz 175, auf Wahrheit 201 ff.

Davon: Rechts**anspruch** 163, **-begriff** 132 153 162, **-grund** 164 175, **-grundsätze** 174 f.; **-idee** 141, **-lehrer** 69 163, **-pflicht** 161, **-prinzipien,** reine (*a priori*) 100 113 158 161 167 176 205 f 210, **-zustand** 90 91 152 165 167.
Rechtslehre 165 167 211 A., nie empirisch 210; Kants Schrift gleichen Titels 209 210.
Reform und Revolution 154 A.
Regeln der Urteilskraft 69, der Politik 206.
Regierung, Anfänge ders. 60, väterliche im Ggs. zur vaterländischen 88, republikanische s. **Republikanismus,** wechselnde 211 f.
Reich, unsichtbares der Kräfte s. **Kräfte.**
Religion 103, Verschiedenheit ders. 147, im Grunde nur eine 147 A., der Tat anstatt des müßigen Glaubens 184.
Religionsbücher verschied. 147 A.

Renntier 142.
Repräsentativsystem 129f., 160 vgl. 94 205.
Republikanismus (republikanische Regierungsart) 128f., nicht = Demokratie, sondern Ggs. von Despotismus (w. s.) 129 vgl. 130, allein dem Menschen angemessen 145, vgl. noch 154 159.
Republiken, antike 130, neuere 133f., Weltrepublik 134.
Reue ungereimt 182f., fruchtlos 184.
Revolutionen der Erde (physische) 24, politische 13 154, als Ruf der Natur 154A.
Ritterzeiten 144.
Robinsone 63.
Rottierung 100A., 150.

S.

Salus publica oberstes Gesetz 96.
Samojeden 143.
Schiedsrichter 17.
Schöne, das, im Gegs. zum Angenehmen 53.
Schulmann im Gegs. zum Geschäfts-, Staats- und Weltmann 71f.
Schutzgenosse im Gegs. zum Vollbürger 92 vgl. 93A.
Schweiz, ihre Erhebung getadelt 99.
Seele, ihre geistige Natur (bei Herder) 31 vgl. 33, rein körperlich (bei Schulz) 181f.
Seeräuber 136.
Selbständigkeit, politische **92—94**.
Selbstbesserung 62 vgl. 184.
Selbstdenken 103.
Selbstliebe 182f.
Sibirien 144A.
Sittenlehre für alle Menschen (von Schulz) **179ff.**
Sittsamkeit 53.
Sklaverei 138.
Sollen und Können 113 151, und Tun 145; vgl. 152 210, und Wollen 161.
sophistische Grundsätze in der Politik 156, Bedenken 185.
Souverän 91A., 166 210.
Sozialkontrakt s. **Kontrakt, Vertrag.**
Sparsamkeit der Natur 8.
Spione nicht zu gestatten 122.
Sprache, philosophische und poetische 40f., ihre Anfänge 50f.
Staat definiert 119, sein wahrer Zweck 15, seine wahre Ehre 118, als Macht 145, als moralische Person 119, seine Majestät 131, durch Not bewirkt 145, kann nicht durch Schenkung oder Heirat erworben werden 119, soll sich nicht in die Verhältnisse anderer Staaten einmischen 121; huldigt dem Rechtsbegriff wenigstens dem Worte nach 132; ein St. von „Engeln" 145, von „Teufeln" 146.
Staatenverhältnis, äußeres 12ff. 112 154 157A.
Staatsbankerott 121.
—**beamter** 166.
—**bürger** 92f. (vgl. **Bürger** und **Schutzgenosse**).
—**errichtung**, Problem dess. auflösbar 146 vgl. 164.
—**ideal** Kants 10 18 45 u. ö., Vorbedingungen desselben 12; vgl. **Verfassung.**
—**klugheit** (unterschieden von **-weisheit**) 118 153 154f. 154A. 159 161 166 167.
—**macht** ist unwiderstehlich 97, vgl. 165.
—**mann** und Gelehrter 117, vgl. 112.
—**oberhäupter** 113, nicht unfehlbar 102, werden des Krieges nie satt 117, als Staatseigentümer 128, ihr Glanz 131, ihre Pflicht 153, Rechte 164f., vgl. **Oberhaupt.**
—**recht**, sein Begriff und seine Kraft **104f.**, Theorie 165, vgl. überhaupt 86— 105, inneres 164.
—**schulden** 17 111, wann erfunden 120, zu welchem Zweck erlaubt 120f., vgl. 128.
—**verfassung** s. **Verfassung.**
Städte, ihre Entstehung 60, glänzendes Elend 61.

Standesvorrechte 90 93f., vgl. **Privilegien.**
Statistik der Ehen, Geburten und Todesfälle 5.
Stetigkeit aller Wesen 181.
Stimmenmehrheit 94.
Stimmrecht 94.
Stimmung, besondere jedes Menschen 182f. 185.
Strafen zur Besserung da 183; die erste 56.
Stratagemen, ehrlose 122.
Stufenleiter der Organisationen 132f., aller Wesen 181.
System definiert 70, des Naturrechts 173 176.

T.

Tagelöhner 89 93A.
Theodicee 162.
Theologie und Philosophie 34 37.
Theoretiker 69f.
Theorie definiert 69, = Prinzipien 70, im Gegs. zur Praxis ebd., Übereinstimmung 85, Theorie und Praxis in der Moral **73—85,** im Staatsrecht **86ff.,** im Völkerrecht **106ff.,** vgl. 209ff. 211A.
Tibet 137f.A.
Tiergattung im Gegs. zum Menschen s. d.
Todesfurcht 54 55 63.
Todesstrafe 183.
Torheit, menschliche 6.
Tradition, älteste 40 43.
Treibholz 140A. 142 144A.
Triebfedern, moralische und eudämonistische 74 75A. 77 77A. 84.
Truppen nicht an fremde Staaten zu vermieten 119.
Tugend 84, ihr Wetzstein 161, die allgemeine (bei Schulz) 183.
tyrannische Regierung 97, Abschaffung durch Entthronung des Tyrannen erlaubt? 164f., vgl. 101f.

U.

Übersetzungsrecht 198.
Übersinnliche, das, theoretische Erkenntnis dess. ungereimt 141A.
Ungeselligkeit, gesellige 9f.; ihre nützlichen Früchte 11 12.
Ungleichheit unter den Menschen 56 58A., ihre Anfänge und Folgen 60, wirtschaftliche mit politischer Gleichheit vereinbar 89 90.
Universalmonarchie 147.
Unsterblichkeit 28f. 32, der Gattung 8, des Einzelnen 74 76.
Untertan definiert 88, im Gegs. zum Staatsbürger (w. s.) 128, ihre Gleichheit vor dem Gesetz **87 88—91,** vgl. 95 126.
Unzufriedenheit mit der Vorsehung 61f., reine moralische 79A.
Üppigkeit 52 61.
Urkunde, älteste 40, ihre Benutzung 43, als Leitfaden 50.
Urgrund, der höchste, uns unbegreiflich 140A.
Urteilskraft 69.

V.

Vaterland, vaterländische Regierung (Denkungsart) 88.
Verbindlichkeit, moralische 184f., Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht 173 **174f.,** V. des Verlegers 196.
Verfasser s. **Verleger.**
Verfassung, bürgerliche 10 12 13f. **16ff. 86ff.** 94 **125ff.,** Anfänge 60 92, vollkommene 16 18, dieselbe als Ziel der Kultur 57A., gute 103 146, beste 130A., schlechte 160, weltbürgerliche 106A. 110 125A., staatsbürgerliche 110 125A., soll republikanisch (w. s.) sein 126f., auf Freiheit gegründet 154A. 155, oder auf Menschenrecht 45.
Vergesellschaftung des Menschen 9.
Verkehr, s. Belebung 121.
Verlag, Verleger 189—198 213f. V. und Verfasser 189 191f. 193ff. 213f., in einer Person 195A.
Vernunft, definiert 7, im Gegs.

zum Instinkt (w. s.) 5f. 7, zu Gefühl und Einbildungskraft 35, zur Erfahrung 210, ihre Anfänge 51ff., weitere Entwicklung 55ff., moralisch-praktische 113, gesetzgebend 149, zwangsfrei 145, ihr Reich 160, kann nicht irren (nach Schulz) 182.
Vernunft- und **Verstandesurteile** 210, vgl. 214.
Vernunftwissenschaften 173 176.
Vertrag, ursprünglicher sozialer (= Sozialkontrakt) als untrügliches Richtmaß 97 103, oder leitende Idee 111 119 126 165.
Volk entsteht durch einen Akt des allgemeinen Willens 128, vgl. 131.
Völker, ihr Eigennutz 148, königliche 150.
Völkerbund, freier 13 17f. 110 112 130A. 131; vgl. **Föderalismus.**
Völkerrecht in Theorie und Praxis **106ff.** 110 112 125A. 134f. **147f.** 158 159.
Völkerrechtslehrer leidige Tröster 132.
Völkerstaat, allgemeiner 113 134, vgl. 161.
Volksgewalt, 159 vgl. **Demokratie.**
Volksvertreter 94.
Vollkommenheitsprinzip 174 175f., vgl. 56.
Vorsehung 19 61 64 110 112 162, ihre Absicht 46, Zweck 45, unterschieden vom „Schicksal" 139f., = Natur 141. Einteilung in gründende, waltende und leitende 139A., allgemeine und besondere, ordentliche und außerordentliche 140A., vorherbestimmende 140A.

W.

Wahrhaftigkeit, unbedingte Pflicht **201—6,** Basis aller Verträge 203.
Weisheit der Natur 7 140 148, oberste 19f. 162, des Schöpfers 10 191, teleologische 56 140A.
Weltbürgerrecht 135—139 167.
weltbürgerlicher Zustand als Ideal 15 18.
Weltrepublik, Idee einer 134.
Weltweisheit, praktische 173.
Wert, der, des Lebens 45, besteht im Handeln, nicht im Genießen **63,** der Moralität 80.
Widerstand, wörtlicher oder tätlicher, gegen das Gesetz verwerflich 103.
Wilde, ihr Zustand 13 14f. 131, europäische und amerikanische 131f., vgl. 144.
Wille, seine Motive 78 79ff., Form u. Materie s. d., freier s. **Willensfreiheit.** Vereinigter des Volkes (aller) 13 92 94 205, oder allgemeiner 89 128 145 160 165, öffentlicher 101A. 129, seine distributive bzw. kollektive Einheit 152.
Willensfreiheit, das Problem der **5ff.** 84 **181—86.**

Z.

Zeitalter, goldenes 63.
Ziel, letztes, der Menschheit 10ff. 57A. 113 169.
Zivilgesetz 124A.
Zivilisierung (unterschieden von Moralisierung) 15 57A.
Zufriedenheit mit der Vorsehung 61 64.
Zukunftsideal Kants vgl. Staatsideal und Ziel.
Zurechnung, moralische 175.
Zwangsbefugnis, rechtliche 89 90 91A. 97 101 155 174.
Zweck 75A. 74ff., Natur- und moralischer 109 140f., als materielles Prinzip 158, vgl. **Endzweck.**
Zweckmäßigkeit und Zwecklosigkeit der Natur 13.
Zwietracht, Erregung von 156, Anfänge ders. in der Menschheit 59.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Philosophische Bibliothek
Band 47 II

Immanuel Kant's

Beweisgrund zu einer Demonstration

des

Daseins Gottes

nebst den anderen kleineren Schriften
zur Religionsphilosophie

Dritte, mit der zweiten gleichlautende Auflage

durchgesehen

von

D. Friedrich Michael Schiele

Leipzig 1911
Verlag von Felix Meiner

Druck von C. Grumbach in Leipzig

Vorwort.

Die erste Auflage dieses Heftes (Abtheilung II des Bandes 47) der *Philosophischen Bibliothek* war ein schlichter Abdruck aus Bd. II, IV und VI der HARTENSTEIN'schen KANT-Ausgabe. Beim Neudruck hat diese erste Auflage zu Grunde gelegen, aber sie ist in jeder Hinsicht revidirt und vor allem durchweg mit den Originaldrucken der Werke KANT's verglichen worden. Nur für die 10 Seiten des „Versuchs über den Optimismus" war mir das Original nicht zugänglich.

Was die von mir befolgte Orthographie anlangt, so bedarf es bei KANT's bekannter Gleichgiltigkeit gegen diese Dinge keiner Rechtfertigung, wenn ich es hier meist bei der HARTENSTEIN-KIRCHMANN'schen Schreibweise habe bewenden lassen. Indessen habe ich doch eine Reihe von überflüssigen Aenderungen der früheren Editoren wieder rückgängig gemacht: wo KANT's Schreibung richtiger war (z. B. mannigfaltig st. mannichfaltig), ferner da, wo auch die KANT'sche Rechtschreibung das Auge des modernen Lesers nicht befremdet (z. B. das Ohngefähr st. das Ungefähr), und endlich da, wo eine orthographische Eigentümlichkeit besonders charakteristisch erschien (z. B. GOtt in vielen Fällen st. Gott).

Die häufige Ausstossung eines unbetonten e, das HARTENSTEIN und KIRCHMANN meist ergänzen, habe ich gelassen, wie sie bei KANT war (z. B. Ver-

ändrung st. Veränderung, der Andre st. der Andere, etwas Anders st. etwas Anderes). In gleicher Weise ist das e des Genetivs und des Dativs nur da gesetzt, wo der erste Druck es auch wirklich hat.

Die starke Declinationsendung der Adjectiva habe ich, wo sie unserem Sprachgebrauche widerstreitet, mit HARTENSTEIN und KIRCHMANN durch schwache Endung ersetzt. Für das KANT'sche „seyn" sind stets die erforderlichen Aequivalente eingesetzt, auch unter gelegentlicher Abweichung von HARTENSTEIN (z. B. 51, 38).

Von den Verbesserungen, die HARTENSTEIN in der Vorrede seiner Ausgabe aufzählt, habe ich folgende wieder ausgeschieden:

43, 21 setzt HARTENSTEIN „eine erste Ursach von Anderem" st. „eine erste Ursach von andern (*sc.* Ursachen)"

85, 17 setzt H. „unter diesen (*sc.* Klumpen)" st. „unter diese (*sc.* Rinde)"

92, 4 setzt H. „unter allen den grössesten Raum einschliesst" st. „den grössesten Raum einschliesst unter allen"

116, 26 setzt H. „blosse Gründe der Wahrscheinlichkeit" st. „grosse Gründe d. W."

Die übrigen dieser HARTENSTEIN'schen Correcturen sind von mir übernommen, imgleichen eine Reihe seiner leichteren Ausgleichungen des zum Teil sehr sorglos gesetzten und corrigirten ersten Druckes, Ausgleichungen, die als Druckfehlerverbesserungen anzusehen sind und deshalb nicht ausdrücklich aufgezählt werden.

Ausserdem hat aber HARTENSTEIN den Text noch stillschweigend an vielen Stellen recensirt, wo ich ihm

nicht habe folgen dürfen. Diese Stellen mögen, weil unser Text nun einmal vom H.schen Texte abstammt, hier aufgezählt werden. Ich bin in allen diesen Fällen zum Original zurückgekehrt.

Stelle dieser Ausgabe	setzt Hartenstein	Seite in Hartensteins 2. Ausgabe	statt
13, 1	*Nec*	II 109	*Ne*
13, 25	untersuchen	109	suchen
14, 32	die Folgen	110	die Folge
15, 28	die Hauptstücke	111	die Hauptstücke desselben
16, 34	befremdend	112	fremd
24, 19	weitläuftige Erörterung	118	zu weitläuftige Erörterung
24, 40	merke ich ... an	119	merke ich nur ... an
28, 16	wenn kein Materiale, kein Datum zu gedenken, da ist	122	wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist
29, 15	der Fall, indem	122	der Fall, in dem (= welchem)
33, 27	es	126	er (*sc.* der Begriff)
37, 7	Realitäten	129	Realität
40, 16	vorausgesetzt	132	voraus (= vorher) gesetzt
42, 36	; denn die Welt	134	: Die Welt
47, 28	in der Natur selbst	138	in der Natur der Sache selbst
54, 27	in Dünste	144	zu Dünste[n]
54, 37	zu so vielen Zwecken	144	zu so viel Zwecken
55, 38	zur Folge	145	zu Folge
56, 30	einfache	146	einfältige
58, 36	in den ... Kräften ... angelegt	148	in die ... Kräfte ... angelegt (= gelegt)
59, 4	(die Sündfluth soll) von Kometen herrühren	148	vom Kometen herrühren
59, 11	aus allgemeinen Naturgesetzen	148	aus allgemeinern Naturgesetzen
62, 2	Verknüpfung vieler Vollkommenheiten	150	Verknüpfung vieler Vollkommenheit
65 Z. 3	der Anm. zu völligem Stillstand	153	zum völligen Stillstand
66, 3	Verbesserung und Ergänzung	154	Verbesserung oder Ergänzung
66, 9	wie auch	154	wie auch immer
67, 8	jegliches ... ihre ... Nothwendigkeit	155	jegliches ... seine ... Nothwendigkeit

Stelle dieser Ausgabe	setzt Hartenstein	Seite in Hartensteins 2 Ausgabe	statt
68, 9	Aufmerksamkeit zeigen	155	Aufmerksamkeit bezeigen
69 Z. 1	der Anm. hat	156	hatte
73, 12	für einen ... Verstand	160	für seinen ... Verstand
75, 11	einen Einwurf ... machen	161	einen Einwurf ... ausmachen
75, 13	auf die göttliche Weisheit	162	auch auf die göttliche Weisheit
75, 24	oder	162	oder doch
75, 39	Vorwurf	162	Vorwand
78, 24	Knaben	164	Knäbchen
79, 34	des Urhebers	165	ihres Urhebers
82, 2	kein Mensch	167	ein Mensch nicht
82, 19	in den Möglichkeiten	168	selbst in den Möglichkeiten
83, 30	Die Aufmerksamkeit	169	Diese Aufmerksamkeit
84, 15	Einheit in diesem ... Mannigfaltigen	170	Einheit in dem ... Mannigfaltigen
87, 4	eine Rinne	172	seine Rinne
87, 8	die ... bekannt	172	die ... bekannt seyn (= sind)
87, 27	Folgen ... haben	172	Folge ... hat
89, 38	Nebentheile	174	Nebenvortheile
91, 5	mich dünkt	175	mir dünkt
92, 13	die Bemerkung	176	diese Bemerkung
92, 14	das Gegenverhältniss	176	die Gegenverhältniss (wie H. auch vorher und nachher liest)
92, 15	dass ... ankommt	176	dass ... ankomme
93, 10	dem Laufe der Natur	177	dem Verlaufe der Natur
95, 4	einigen Nutzen *(sing.)*	179	einige Nutzen *(plur.)*
97, 35	Richtung	181	Richtigkeit
99, 35	nicht abweichen	183	nicht weit abweichen
100, 17	Heer der Sonnen	184	Heer Sonnen
101, 35	könnte	185	könne
102, 13	eine unmittelbar göttliche Handlung	185	eine unmittelbare göttliche Handlung
103, 15	aus allgemeinen Wirkungsgesetzen	186	aus allgemeinern Wirkungsgesetzen
105, 41	in Abbeugung	188	in eine Abbeugung
106, 24	reiben	189	treiben
110, 4	stossen oder verzögern	192	stossen und verzögern
111, 37	zu sich selbst reden	194	so zu sich selbst reden

Stelle dieser Ausgabe	setzt Hartenstein	Seite in Hartensteins 2 Ausgabe	statt
112, 23	selbst die Möglichkeiten	194	selbst diese Möglichkeiten
116, 3	angeführten	198	ausgeführten
118, 18	in dem Begriffe einer Gottheit	200	in dem Begriffe der Gottheit
118, 20	auf das Dasein schliessen	200	auf ein Dasein schliessen
119, 15	irgend eines oder mehrerer Dinge	200	irgend einer oder mehrer Dinge
120, 19	aus der Erfahrung	202	aus Erfahrung
121, 4	in einem weitläuftigen Ganzen	202	in einem so weitläuftigen Ganzen
124, 10	der Schärfe der Demonstration fähig	204	der Schärfe einer Demonstration fähig
126 letzte Zeile v. u.	verbindlichen Dank	IV 465	verbindlichsten Dank
127, 1	von ihm	466	von ihm selbst
129, 38	Bedingung zu den Oertern	467	Bedingung zu Oertern
130, 11	in demselben (*sc.* Ding an sich)	467	in denselben (*sc.* Verhältnissen)
131, 12	von Dingen an sich	468	von Dingen an sich selbst
137, 4	welches	VI 78	was
137, 28	mit dem moralischen Bösen	79	mit dem moralisch Bösen
137 Z. 2	der Anm. Gerechtigkeit und Güte ... zurückführen	79	Gerechtigkeit auf Güte ... zurückführen
142, 33	in dem Wohllaut ... aufgelöst	83	in den Wohllaut ... aufgelöst
144, 21	immer	85	noch immer
150, 27	aber	90	also
158, 42	als Versinnlichung	360	als eine Versinnlichung
163, 1	die Cultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks	364	die Cultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks
166, 1	die Vernichtung	366	der Vernichtung
168, 11	dass es ihnen	368	dass ihnen
168, 12	auch	368	wohl auch
170, 6	der Stifter derselben (*sc.* der Liebe)	370	der Stifter desselben (*sc.* des Christenthums)

Textänderungen, die mir selbst noch nötig schienen, habe ich in der Weise in den Text aufgenommen, dass hinter das zu ändernde Wort das geänderte in eckige Klammern gesetzt ist. Z. B. S. 39, 34 „durch ihn [es]", d. h.: Kant schreibt hier: „durch ihn" (*sc.* Gott), nach dem Zusammenhange ist aber zu lesen: „durch es" (*sc.* das höchste Wesen).

Bei der Interpunction habe ich mein Augenmerk besonders darauf gerichtet, das Kolon neben dem Semikolon in seine Rechte einzusetzen, und das verwirrende Zuviel der Kommata soweit als irgend möglich zu verringern. Doch musste ich mich hier, wie an manchem anderen Punkte meiner Herausgeberarbeit mit dem Worte HORAZens trösten:

Est quadam prodire tenus si non datur ultra.

Bei Citaten bitte ich die am Rande stehenden Seitenzahlen der Originaldrucke zu benutzen.

Eine erläuternde Einleitung sowie Personen- und Sachregister sollen dem Bande 47 der *Philosophischen Bibliothek* beigegeben werden, sobald sich eine Erneuerung auch seiner ersten Abtheilung, der kleineren Schriften zur Ethik, nötig gemacht hat. — Die wichtigsten bibliographischen Notizen stehen auf der Rückseite der Spezialtitelblätter.

Marburg i. Hessen, den 24. Dezember 1901

Friedrich Michael Schiele,
Lic. theol.

Versuch einiger Betrachtungen

über den Optimismus

von

M. IMMANUEL KANT,

wodurch er zugleich

seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt.

Den 7ten October 1759.

Erster Druck: 4. Königsberg, 1759. Driest. 8 pp.
(Hartenstein [1] VI, S. 1—10. [2] II, S. 35—43. Rosenkranz I, S. 45—54.)

Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser: dass, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, dass er glaubte nichts gethan zu haben, so lange für ihn noch etwas zu thun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich grösseren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches ebensoviel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott ausser sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervorzubringen möglich war; sondern dass Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist. Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, das er gemein wird und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem grossen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrthümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, dass es ihnen endlich so geht, wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, sobald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Diesemnach hat man es erstlich ausserordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, dass es Gott beliebt habe, unter allen möglichen

Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war, als die übrigen, die in seiner Gewalt waren, sondern weil es kurzum ihm so beliebte. Und warum beliebte es denn Dir, Du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Besseren vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in dem Mund: es gefiel mir also, und es ist genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen halte, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schliessen:

Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniss aller möglichen Welten haben können; nun ist das Letztere falsch, also auch das Erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, dass die Vorstellung einer noch besseren möglich sei, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich, als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniss gehabt. Ich bilde mir ein, dass der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schliesse, dass es falsch sei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, oder welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken lässt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, dass eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste sein; denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich wären, so würde, wenn gleich keine bessere, als eine von beiden, könnte gedacht werden, doch keine die beste sein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um diesen zweiten Schluss zu machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu sein scheint. Man erlaube mir zuvörderst, dass ich die absolute Voll-

kommenheit*) eines Dinges, wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze. Ich habe in dieser Voraussetzung die Beistimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, dass Realität und Realität niemals als solche können unterschieden sein. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselben von einander als Realitäten unterscheiden, so müsste in der einen etwas Positives sein, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden liesse, das heisst, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheiden sich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit *(qualitate)*, sondern Grösse *(gradu)*.

Demnach, wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemalen zwei unterschiedene Welten haben; das heisst, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reinhard sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art

*) Die Vollkommenheit im respektiven Verstande ist die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag sein, welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannichfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Grösse dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt.

haben, als die andere, und alsdenn wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit *(qualitate)* von einander unterschieden sein. Denn, um es nochmals zu sagen, man setze, dass sie es wären, so würde in einer etwas sein, was in der andern nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmung *A* und *non A* unterscheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstrakt und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen, gründlich einzusehen, dass unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sei, so dass ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein grösseres Licht zu setzen suchen.

Es giebt Grössen, von denen sich keine denken lässt, dass nicht eine noch grössere könnte gedacht werden. Die grösseste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe *(notiones deceptrices)*, von denen es scheint, dass man etwas durch sie denkt; die aber in der That nichts vorstellen. Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sei so, wie die grösseste unter allen Zahlen, ein widersprechender Begriff; denn man könne ebensowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne dass jemals was Grösstes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen, dass man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleineren als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Ein-

heiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, dass die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine grösseste Zahl möglich, es ist aber ein grösster Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer grössesten endlichen Zahl ist ein abstrakter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne dass sie aufhört, endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Grösse keine bestimmten, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädikat der grössten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachteil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich grössten Vollkommenheit einer Welt gesetzt sind, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muss, festgesetzt, Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu schaffen u. s. w. sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist es nicht so, wie bei der mathematischen Unendlichkeit, dass das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammenhängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Grösse, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermesslichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das Vollkommenste unter Allem, was endlich ist.

Mich däucht, man könne anjetzt mit einer Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Grösseres entgegenzusetzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der grössten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit

dem Unendlichen zusammengenommen die grösste Summe, die sein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugiebt, wenn man mit mir einstimmig ist, dass unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenste sei, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleiner Gut mehr belieben lassen als ein grösseres, welches ebensowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit ebenso bündigem Urtheil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schliessen: eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Rathschluss ist hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen und vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muss er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiss nicht was für

ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i. welches unter allem Möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die grössere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besonderen inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Dasein gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiss, dass sie vollkommener sei als alle anderen möglichen. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, dass alle anderen in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber alles Realität ist, mit dieser aber nichts in grösserer Harmonie ist, als worin selbst eine grössere Realität anzutreffen; so muss die grösseste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich sein. Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiss, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entschliessen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannet, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, dass es Etwas sei. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich wohl befindet, und woraus nichts Anderes als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir, überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig

macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen; ich aber, aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: dass das Ganze das Beste sei, und Alles um des Ganzen willen gut sei.

Ich werde in dem bevorstehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über MEYER, die Metaphysik über BAUMGARTEN, üb erebendenselben auch die Ethik, die physische Geographie über meine eigene Handschrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer besonderen, die mechanischen Wissenschaften aber in einer anderen Stunde, beide nach WOLF vortragen. Die Eintheilung der Stunden wird besonders bekannt gemacht. Man weiss schon, dass ich jede dieser Wissenschaften in einem halben Jahre zu Ende bringe und, wenn dieses zu kurz ist, den Rest in einigen Stunden des folgenden nachhole. —

Der

einzig mögliche Beweisgrund

zu einer

Demonstration

des

Daseins Gottes,

von

M. IMMANUEL KANT.

1763.

8. Königsberg. 1763 [Michaelismesse 1762]. Johann Jacob Kanter. XV, 255 pp. — Neue Titelausgabe 1770 (ohne Vorrede). — Neuer unveränderter Abdruck Königsberg. 1794. Hartung. — Nachdruck Leipzig. 1794. (Hartenstein [1]VI S. 11—128. [2]II S. 107—205. Rosenkranz I S. 161—286.)

VORREDE. [III]

Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.*)

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: **es ist ein Gott,** ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. | Die Vorsehung hat nicht [IV] gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insoferne wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu suchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer | so wichtigen Erkenntniss etwas Voll- [V] ständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, dass eine dergleichen Einsicht, wenn

*) Weise mein dir mit gewissenhaftem Eifer bereitetes Geschenk nicht verächtlich ab, ehe du es erkannt hast.
Anm. d. H.

man ihrer mächtig geworden, viel Mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muss man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von anderen angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen
[VI] gelegt ist, um aus dessen | brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Ebenso wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, an sich selbst um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, Alles zu erklären und alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folge
[VII] eines langen Nachdenkens, | aber die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, insoferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, dass man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will. In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt

des Werks nicht sowohl einer Vernachlässigung, als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmässigkeit erhielte. In dieser Absicht wäre es unnöthig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle | Züge genau auszumalen, [VIII] da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urtheil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mich anzumassen, dass ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muss, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Grösse, die das Werk haben sollte, nicht gemäss war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu sein glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser thut, entschlagen zu sein. Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmassen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn | man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler [IX] verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil dem menschlichen Erkenntniss vornehmlich nutzbar ist. Was die Uebrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Grossen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Theile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urtheil ist, was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren |
[X] Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen; allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können; ich glaube indessen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts Anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist hineinzulegen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei strittigen Theilen die Gründe so abwiegt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Mei-
[XI] nungen der Phi | losophen sein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum voraus darauf gefasst machen, dass mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht fremd sein, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äusserte, als man Gründe vor-
[XII] trug; allein es ist nicht ebenso schwer, wenn dieser Anspruch gelinde, | unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird

bemerken, dass nicht weniger Verdienst dazu gehört, sich überzeugen zu lassen, als selbst zu überzeugen, und dass jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, insoferne mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu, als zu der andern erfordert wird. Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu sein, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniss Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines | Namens herausgab,*) [XIII] gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu wagen, mit meiner Haupt|absicht hat, imgleichen der [XIV] Wunsch, Einiges an dieser Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen, haben veranlasst, diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläuftig für diejenigen, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuthen, und von denen sie füglich kann überschlagen

*) Der Titel desselben ist: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muss unter andern auch nicht zur Kenntniss des berühmten Herrn J. H. LAMBERT gelangt sein, der sechs Jahre hernach in seinen Cosmologischen Briefen 1761 ebendieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Grossen, der Milchstrasse, den Nebelsternen u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Theile, imgleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse S. 154—158 des gegenwärtigen Werks angezeigt wird. Die Uebereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrössert meine Vermuthung, dass dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde. Anm. v. Kant.

werden. Es wird vielleicht nöthig sein, einige Druckfehler, die den Sinn des Vortrages verändern könnten und die man am Ende des Werks sieht, vorher zu verbessern, ehe man diese Schrift liest.

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläuftigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, dass kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

Erste Abtheilung. [XV]

Worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes geliefert wird.

[XVI]

Erste Betrachtung. [1]

Vom Dasein überhaupt. 5

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, dass selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde; wenn man nämlich versichert ist, dass der bloss klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, 10 keinen Missverstand veranlassen könne; so wie der Messkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der grössten Gewissheit aufdeckt, ob er sich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten 15 Wissenschaft das Wort Vorstellung genau genug verstanden und mit Zuversicht | gebraucht wird, wiewohl [2] seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöst werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht 20 bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandnen Begriffs des Daseins versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlassen kann. Es ist sicher, dass er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, 25 wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut nothwendigen und zufälligen Dasein aus-

genommen; denn hier hat eine subtilere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten, sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, dass man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es
[3] öfter, als man wohl | denkt. Ich werde so verfahren, als einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewissheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst denn, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen. Ich zweifle, dass einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein, ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiss, dass, wo er ist, äussere Beziehungen sein müssen, dass er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne u. s. w. Eine Begierde mag sein, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung, sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus u. s. f. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiss weiss, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wagt sich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathe-
[4] matikers, | der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehltritte veranlasst, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, dass man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Andern gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, dass man durch grössere Scharfsinnigkeit es besser als andere treffen werde, so versteht man wohl, dass jederzeit Alle so geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiss. Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caesar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusam|men, so werdet ihr bald [5] begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein bloss mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluss ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, blos möglich seien; dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht stattfinden, dass, wenn sie existiren, sie ein Prädikat mehr enthielten; denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich blos möglich ist. |

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein [6] als eines Prädikats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz beweisen will. Denn alsdenn sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiss nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst,

als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, [7] oder von denen vernommen, die es gesehen | haben. Es ist daher kein Völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkrystall, kommen die Prädikate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Missdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug, dass in den seltenern Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben. |

[8] 2.

Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloss beziehungsweise gesetzt, oder besser bloss die Beziehung *(respectus logicus)* von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist

das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht bloss diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.

So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde. |

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad. [9]

Wenn ich sage: GOtt ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen GOtt und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Ersteren ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob GOtt sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei den Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der GOtt des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle, GOtt spreche über ei|ne mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subjekt müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. „GOtt ist allmächtig," muss ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht er- [10]

kennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff GOttes nehme. Allein sein Dasein muss unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subjekt als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädikate unbestimmt, ob es zueinem existirenden oder bloss möglichen Subjekte gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein. Sage ich: GOtt ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch
[11] eine Unrichtigkeit in | diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heissen: etwas Existirendes ist GOtt, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck GOtt bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne diesen Tadel für etwas Geringes zu halten, muss ich mir diesmal hiezu Erlaubniss ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als jemand anders finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, dass man entweder gänzlich es aufgeben muss, eine demonstrativische Gewissheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muss gefallen lassen,
[12] seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen. |

3.

Kann ich wohl sagen, dass im Dasein mehr als in der blossen Möglichkeit sei?

Diese Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, dass man unterscheiden müsse, was da gesetzt sei, und wie es gesetzt sei. Was das Erstere anlangt, so ist

in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt, als in einem bloss möglichen; denn alle Bestimmungen und Prädikate des Wirklichen können auch bei der blossen Möglichkeit desselben angetroffen werden; aber das Letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich: wie ist alles dieses bei der blossen Möglichkeit gesetzt? so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i. wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel u. s. w., oder besser: die Beziehung dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, ist bloss gesetzt; aber existirt er, so ist alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung alles zusammen zu fassen, | was die Verwirrung verhüten kann, so sage: in [13] einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt, als in einem bloss Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein bloss Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der blossen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind blosse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolfische Erklärung des Daseins, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiss, was | über [14] die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fliessenden Prädikate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als

in der blossen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, dass in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädikaten niemals ein Unterschied desselben von einem bloss Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: dass ein möglich Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädikate unbestimmt sei, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine grosse Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschliessung eines Mittleren zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muss ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädikate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen, als eines
[15] solchen zusammengenommen ist, in Ansehung | der besonderen Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdenn ebensowohl bei einem Existirenden als bei einem bloss möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins. Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: dass Alles was da ist, irgendwo oder irgendwenn sein müsse, einzulassen, so gehören diese Prädikate noch immer auch zu bloss möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, sowie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, dass das Irgendwo und Irgendwenn nur denn ein zureichend Merkmal des Daseins sei, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn ist, denn da würde man fordern, dass dasjenige schon eingeräumt
[16] wer|de, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahingestellt sein lässt, dass es eine wahre Erklärung sei. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, dass Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in ebendemselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn Crusius, der diesen Streit nicht bloss in einem innern Widerspruche setzt, sondern behauptet, dass er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit | Etwas, was gesetzt, und [17] Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben ist und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckigt wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckigtes an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann. Ebenso muss in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel sind die *Data* oder das Materiale in diesem Möglichen, die Uebereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde diese letztere

auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die
[18] Vergleichung der Prädikate mit ihren Subjekten | nach der Regel der Wahrheit nichts Anders als eine logische Beziehung ist; das Etwas, oder was in dieser Uebereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heissen. Uebrigens bemerke ich, dass hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede sein wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus.

Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, dass die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdenn ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt.

Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts
[19] schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts | gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hiezu erfordert würde, dass etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müsste, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, dass diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein dass irgend eine Möglichkeit sei, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, dass das Sein oder schlechthin-Gesetzsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei

mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heisst ebensoviel, als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessenungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich. |

3. [20]

Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs, aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire. |

4. [21]

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, dass sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Endweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und denn ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas Anders wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein ander Dasein gegeben. Die erläutern-

den Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjekts, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als ein Grund, die innere Möglichkeit anderer [22] gegeben ist, den ersten Real|grund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Uebereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, dass Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der grösseren Aufklärung Hindernisse, so wie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maasse die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich so viel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der innern Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Dasein, in eine etwas grössere Nahheit zu den gemeineren Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen. |

[23] Ihr erkennet, dass ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas Mögliches sind, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, so werdet ihr garnicht nöthig finden, dass ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hiezu existiren müssen; denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zustimmung aber des Prädikats „feurig," mit dem Subjekte „Körper," nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder bloss mögliche Dinge sein. Ich räume auch ein, dass weder Körper, noch Feuer wirkliche Dinge sein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sei. Allein ich fahre fort, zu fragen: ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu

seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiss was mehr, herzählen und dazusetzen, dass darin kein innerer Widerstreit sei. Ich räume noch Alles ein, allein ihr müsst mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt; denn gesetzt, er bedeute | nichts, so ist eure dafür ausgegebene [24] Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers stattfindet, wenngleich gar nichts existirt. Gesetzt, dass ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, dass in ihm nichts Widerstreitendes sei, wie ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müsst, so ist alsdenn hier die Frage: ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen? Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fusset ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn ihr beden|ket, wie euch denn [25] dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein Dasein berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff fasslicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem Ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Dasein.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines
[26] Dinges schlechterdings un|möglich sei? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserem Zwecke etwas nützen kann. Alle unsere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Dasein ist gar kein Prädikat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädikats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolute durch sein Dasein gesetzt würde. Die logischen Beziehungen zwischen dem Dinge als einem Möglichen und seinen Prädikaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was Anders als die Position des Dinges zusammt seinen Prädikaten schlechthin, als worin das Dasein besteht. Demnach wird nicht ebendasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird,
[27] sondern was Anders | durch das Nichtsein aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letztern Betrachtung dieses Werks wird Alles dieses in dem Falle, da man die absolut-nothwendige Existenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Nothwendigkeit in den Prädikaten bloss

möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerst: dass, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sei, so bemerke ich: dass, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben | wird, alle Möglichkeit ver- [28] schwinde, und nichts dabei mehr zu denken sei. Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet, und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder er muss darin beruhen, dass das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sei. Dass aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas Wahrhaftes sei, erhellt auf folgende Art. |

2. [29]

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schechterdings nothwendig.

Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, dass ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und dass dieses Dasein an sich selbst nothwendig sei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muss man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädikat an einem Subjekte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, dass er rechtwinklicht sei. | [30] Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädikate zu ihren Subjekten statt, und leidet, weil das Dasein kein Prädikat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Dasein nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Dasein, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken (das ist: möglich) ist, dessen Gegentheil ist im Realverstande möglich, und das ist in ebendemselben Verstande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Wesen ist einig.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn [31] als einen Grund gegeben ist. | Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm stattfinden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzen Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.

Setzet, A sei ein nothwendiges Wesen und B ein anderes. So ist vermöge der Erklärung B nur insofern

möglich, als es durch einen andern Grund *A*, als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung *B* selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädikat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem Vorigen gegeben, welches sich widerspricht.

4.

Das nothwendige Wesen ist einfach.

Dass kein Zusammengesetztes aus viel Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen sein könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es | sei nur eins seiner [32] Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jedes besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Dasein haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig sein. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so dass man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger innern Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art, vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, dass einige können aufgehoben werden, doch so, dass übrigens, was durch die andern Theile noch Denkliches gegeben worden, | bliebe, so müsste man sich [33] vorstellen, es sei an sich möglich, dass die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, dass etwas nichts sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, dass also, was den letzten

Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt sein könne.

5.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heisst, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, [34] so findet keine Möglichkeit desselben | statt, ausser insofern es in der That da ist; es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6.

Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, dass alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei. Allein ebendieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihm selber den grössesten Grund realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle anderen nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen [35] gehöre. Dieses ist eine | Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man ertheilt alle Realitäten GOtt oder dem nothwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädikate, ohne wahrzunehmen, dass

sie nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen neben einander können statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst, eine Ausflucht darin zu suchen, dass man die gedachten Beschaffenheiten nicht für wahre Realität halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoss eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaftig Positives. Ebenso ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine blosse Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine solche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heisst: Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen sind; demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjekte. Ob ich nun gleich einräume, dass hier kein logischer Widerspruch sei, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Diese findet jederzeit statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem | durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direktion, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjekte 0, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne allen Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, dass die Realrepugnanz ganz was Anders sei, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesammt als Prädikate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, werden sie ent|weder zu [37] seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

[36]

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: dass, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluss veranlassen dürfte, dass es selbst Negationen unter seinen Prädikaten haben müsse, und nimmermehr nichts als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, dass es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, dass es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, sein müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge, [38] in Ansehung dessen, was in ihnen | real ist, auf dem nothwendigen Wesen, als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insofern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art fasslich machen kann. Setzet nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr es sind Positionen möglich, die nicht die grössten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, dass alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnenden Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen. |

Vierte Betrachtung. [39]

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins GOttes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, dass das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen dass nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die grössest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, dass hiezu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, beides ist wahre Realität, und beides kann mit der grössest möglichen in einem Dinge beisammen bestehn, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern. |

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dass wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig sind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müsste durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille und alle Realität der geistigen Natur an andern möglich sein, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge grösser sein, als selbst der Grund. Denn es ist gewiss, dass, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn [es] mit diesen Eigenschaften gesetzt würde, ohnerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müsste. Weil nun die [40]

Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als
[41] Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist. |

Drittens: Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens, durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäss, als aus einem Hauptgrunde, möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Andern, was ausser ihm möglich ist; folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche, diesen Beziehungen gemäss, Alles ausser ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, dass der Grund der äussern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemässer Wille voraus gesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, dass ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich seien. Alle Macht oder Hervor-
[42] bringungskraft, imgleichen alle anderen | Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus allen insgesammt, wird der Beweis, dass das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich bloss, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen.

2.

Es ist ein GOtt.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein GOtt. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von

dem Begriffe von GOtt. Ich müsste dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse sein, dadurch man sich zur förm|lichen Lehrverfassung tüchtig machen [43] kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiss, dass dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als dass alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seien, oder bloss durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines grossen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Na|tur derjenigen weit [44] nachstehen, die man sich denken muss, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniss und Entschliessung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und sogar anderer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als dass es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursach, weswegen in jeder Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muss, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen, zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von „Vollkommenheit“ gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die grösste

Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen, von diesem Urtheile vieler Andern sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, dass in einer genauern Kenntniss der-
[45] selben überaus | viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, dass der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, dass er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniss und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden sein würde, den Beweisgrund von GOtt und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurchzuführen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäss befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlass zu einer allzugrossen Weitläuftigkeit zu geben.

4.

Beschluss.

Ein Jeder wird sehr leicht nach dem, wie gedacht,
[46] geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzu|fügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: Kein ander Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur: Die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden: GOtt ist nicht die einige Sub-

stanz, die da existirt, und alle andre sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur noch Folgendes. Der Beweisgrund von dem Dasein GOttes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen *a priori* geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz, noch die von andern Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf | diese Weise das Dasein dieses Wesens aus [47] demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursach, Dasein geführt werden möchten, gesetzt dass sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Bloss daraus, dass etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, dass etwas eine erste Ursach von andern sei, aber daraus, dass etwas eine erste, das ist unabhängige Ursach ist, folgt nur, dass, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existiren müsse, nicht aber, dass sie schlechterdings nothwendiger Weise da sei.

Weil nun ferner aus dem angepriesnen Beweisgrunde erhellt, dass alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die grössten Grade des Verstandes und eines Willens, der der grössest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äusserst möglichen Uebereinstim|mung sein muss, [48] so wird daraus schon zum voraus abzunehmen sein, dass, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist das Wesen GOttes, mit seinem Willen in der grössesten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn GOtt durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen grössesten Folgen hat, und die

letztere nur durch die Voraussetzung der erstern fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch göttliche Natur gegeben sind, mit seiner grossen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch
[49] Erfahrung bekannt werden, selbst in | den nothwendigen Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnissweg *a posteriori* auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschliessen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich ausgegangen waren. Nunmehro soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der innern Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermesslichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen. |

Zweite Abtheilung. [50]

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes *a posteriori* geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen durch die Augenscheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der | Ausführung, imgleichen [51]
durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das gesammte menschliche Erkenntniss nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, viel weniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspunkte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an, und werde gewahr: dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., dass ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, dass ich dadurch einen Kreis habe, der in allen seinen Punkten von dem gedachten festen Punkt gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung,

unter einer so einfältigen Construction sehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch grossen Regeln der Ordnung unterworfen sei. Indessen entdecke ich, dass alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punkt innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stossen, jederzeit in geometrischer Proportion
[52] geschnitten sind; imgleichen, dass alle die | jenigen, die von einem Punkt ausserhalb dem Kreise diesen durchschneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Zirkel, wie gedacht, durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es unerachtet dessen, dass die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, dass so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur und gleichwohl so viel Ordnung und in dem Mannigfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: dass schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, so wird ein Jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, dass hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechselung der Stel-
[53] lungen, und doch in | jedem Falle mit der grössesten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmesser stossen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein: dass der freie Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, dass ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht und

mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste denn sein, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist [54] davon so voll, dass, ohne einen Fuss weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranstaltung scheint möglich zu sein, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von Jedermann als artig empfunden, und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu sein scheint. Der Zirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein sobald ich einsehe, dass die den inwendigen Zirkel berührende Linie so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des grösseren schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äussern, wie das Gesuchte in der Na | tur der Sache selbst sich so leicht offenbart [55] und meiner Bemühung hiebei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der grössesten Mannigfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem Andern ganz abgesonderte Nothwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur bloss unsere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt ist. Hieraus lässt sich abnehmen, welche Unermesslichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien dargelegt, und alle, ausser der Uebung des Verstandes durch die denkliche Einsicht derselben, das Gefühl auf eine ähnliche

oder erhabenere Art, wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten
[56] Uebereinstimmung des Mannigfalti|gen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaasses und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht ebensowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Wesen der Dinge, gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist.

[57] Wenn man in der Natur eine Anordnung ent|deckt, die um eines besondern Zwecks willen scheint getroffen zu sein, indem sie sich nicht bloss nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen sich nun neue Uebereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und bloss, weil es Jemand beliebt hat, sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut sind, dass sie spohren, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werk-

zeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, ausser einem Vortheile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, dass sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr | Uebereinstimmung zeigen, [58] wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel Mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendiger Weise fliessen; wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet, so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlasst eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ohngefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen grossen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr grosse Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiss ist, zu | dem all- [59] gemeinern Urtheile hinaufzusteigen,

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, dass ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlasst worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun giebt diese Luft, durch die nämlichen Eigenschaften, und keine mehr, die sie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlass zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit nothwendiger Weise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Eben-

dieselbe elastische Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müssten, und die Möglichkeit der Pumpwerke ist davon eine nothwendige Folge. Durch sie geschieht es, dass Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen wird, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verschönern, öfters die übermässige Hitze der Sonne
[60] mildern, vornehmlich aber dazu | dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmähliche Zwischengrade bei dem Ueberschritt von der Nacht zum Tage diesen Wechsel unschädlich macht, und vornehmlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben.

Stellet euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heissen Weltstrichs, die sonsten heisser sein müssten, als die tiefer im Lande liegenden Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten geniessen können, so wird er am natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heissesten Tagesstunden wehen müsste. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird, als über dem Lande, nicht zuträglich sein dürfte, dass derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, dass es der Vorsehung gefallen hätte, es so zu veranstalten, damit in den mittleren Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel anderen Nutzen mit befördern könnte. Nun
[61] würde nur die Frage sein, | durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch grosse Ursache haben zu besorgen: dass, da der Mensch nicht verlangen kann, dass alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anstalten so übel zusammenpassend sein dürfte, dass die oberste Weisheit es darum nicht zu verordnen für gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und ebendasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutz-

barkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendiger Weise der dichteren und schwereren über dem kühlen Meere, und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heissesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen und veranlasst den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiss, dass alle Küsten des heissen Welttheils diesen Wechselwind geniessen. [62]

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, dass die ganze unermessliche Strecke der grossen Naturordnung in ebendemselben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn von Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besonderen Art der Materien der Welt. [63] Der Herr von Maupertuis bewies dagegen: dass selbst die allgemeinsten Gesetze, wonach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte als beim Stosse, sowohl der elastischen als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstossen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen sind, nach welcher die grösste Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der grossen Verschiedenheit, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel ge-

bracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, dass sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken lässt, und sie sind so nothwendig, dass sie auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit grössester Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, dass, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Universum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verursacht wird,
[64] ir|gend ein oberstes Principium sein müsse, wovon alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, dass ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursach von Allem in der Welt mit Gewissheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besonderen Gesetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmassung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, dass die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze nothwendig oder zufällig seien? und welche niemand der Erwartung gemäss beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, dass sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern besteht, so ist augenscheinlich, dass die Bewegungsgesetze und die allgemei-
[65] nen Eigenschaften der Materie, die ihnen | gehorchen, irgend von einem grossen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit, abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten: dass in einem weitläuftigen Mannigfaltigen, worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdlich Ohngefähr sich alles sollte gerade so schicken, dass es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein, dass dieses gemeinschaftliche Principium nicht bloss auf das Dasein

dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was der Bewegung des Stosses und Druckes soll fähig sein, gar nicht unter andern Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfliessen. Auf diesem Fuss sieht man ein: dass diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der obersten Art ist: dass gleich|wohl die [66] innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweist.

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von GOtt in die moralische und unmoralische.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von GOtt, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: GOtt enthalte den letzten Grund selbst der innern Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, dass diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann: denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschliesst nur, was als möglich schon vorausgesetzt | ist. Insoferne GOtt den Grund von dem [67] Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, dass diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, dass sie darum existiren, weil er gewollt hat, dass sie sein sollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Dasein beschloss, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Dass ein Luftkreis existirt, kann, um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, GOtt als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein dass eine so grosse Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannichfaltigen Regeln der Ordnung gemäss sich zusammenzuschicken, das kann gewiss nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluss eines Willens die Erkenntniss | der Möglichkeit des zu Beschliessenden voraussetzt. [68]

Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muss insofern auch zufällig sein. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltiger Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fliessen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehen, dass die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, zu Dünsten, die Winde etc. von einander unzertrennlich sind, weil sie alle von einem einzigen Grunde, nämlich der Elasticität und Schwere der Luft abhangen, und diese Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist daher keineswegs zufällig, und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der möglichen Hervorbringung so vieler schönen Folgen [69] hat, das ist, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu so viel Zwecken, und da ist die Einheit, wegen der Uebereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiss nothwendig, und diese möglichen Folgen sind insoferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie insoferne

zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermesslich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, insoferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkür der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so grosser Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus | der Natur der Luft ist auch diejenige zu [70]
zählen, da durch sie den darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mässiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besondern Rathschluss mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun, z. E. bei dem Wasser, eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung sein, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbige Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmässigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallenden Regentropfen strahlt. Dass flüssige Materien und schwere Körper da sind, | kann nur [71]
dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden; dass aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, wie irgend eine andere mögliche, mit den übrigen Zwecken des Universum zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten

Vertheilung des Lichts fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so grossem Nutzen ist, und so wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstösse und Erschütterungen Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf
[72] Körper | liegen, müssten jederzeit vollkommen wagerecht sein, (welches sie nur selten sein können) sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehten Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft aus einander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepresst sind, gemässe Reibung sie zurückhielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfältigsten und allgemeinsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die grosse und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die grossen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfältige und allgemeine Gründe zurückzuführen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinstimmungen die Weisheit GOttes als den besondern Grund derselben nennt. Dass Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist
[73] der | weisenWahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen; dass aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schiklichkeit zu vielfältiger Uebereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was

bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muss, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von GOtt vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, insoferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht.

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, insofern sein Dasein oder seine Veränderung in | den Kräften [74] der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich: dass die Kraft der Natur davon die wirkende Ursach sei; zweitens: dass die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heissen auch schlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen, wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Uebernatürliches, und dieses findet statt entweder, insoferne die nächste wirkende Ursach ausser der Natur ist, das ist, insoferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im erstern Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im andern formaliter übernatürlich. Da bloss der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen scheint, indem das Uebrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viel Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu | verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeres- [75] bewegungen, Kometen etc. Es ist auch nach einem

allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung den Natur gegründet, dass einiges von diesen bisweiler geschieht. Allein unter diesen Gesetzen, wonach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluss auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herabziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man misst ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, dass es ein Unglück, nicht aber, dass [es] eine Strafe sei, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze sein kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen stattfindet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt,*) so wird derjenige, 76] der die|ses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: dass, obzwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniss ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sei, der sich bisweilen nach einem allgemeineren Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein alsdenn aber ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in die wirksamen Kräfte der Welt [an]gelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, dass schon bei der Schöpfung GOtt alle

*) Siehe RAJ von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

Anstalten dazu gemacht | hätte, dass sie nachher durch [77]
die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten
Zeit geschehen sollte, (wie man dieses in WHISTON's
Theorie von der Sündfluth, insofern sie vom Kometen
herrühren soll, sich so gedenken kann,) so ist das
Uebernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern
nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und
dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese
ganze Reihenfolge, insofern die Art ihrer Anordnung
sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung
desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinern
Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittel-
bare noch grössere göttliche Sorgfalt, die auf eine so
lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den
Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung
der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen giebt es Strafen und Belohungen nach der
Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Ver-
halten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der
Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde
Wollust und Unmässigkeit endigen sich in einem siechen
und martervollen | Leben. Ränke und Arglist scheitern [78]
zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste
Politik. In allen diesem geschieht die Verknüpfung der
Folgen noch den Gesetzen der Natur. So viel aber
auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder
jeder anderer Begebenheiten in der Welt sein mögen,
davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit ausser-
ordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen,
wenngleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen der-
selben herrscht, so sind sie zwar einem unmittelbaren
göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit,
aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, insofern sie unter der nothwendigen und zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Dasein.
Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E.
der Luft der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne

[79] Zweifel zufällig, und in soferne bloss der Willkür des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze insoferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, imgleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig sind, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es giebt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo ebenderselbe Grund der Uebereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. ebendieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc. Es ist nothwendig, dass zu den übrigen der Grund anzutreffen sei, sobald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen
[80] zufällige | Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w.; aber nicht ebendieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muss andere Organe zum Hören, wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen lässt, ein anderer, als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursach, die nothwendiger Weise zu allen diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, dass zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen

werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den andern hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit | ihr die Vollkommenheit ist in dem [81] hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an; und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr insofern zu verdanken ist, hängt von GOtt vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, dass ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus grossen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit grosser Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefässe, die Saft saugen, Gefässe, die Luft saugen, diejenigen, so den Saft ausarbeiten, und die, so ihn ausdünsten etc., ein grosses Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so dass die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen | auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und [82] willkürliches Eine ausmacht,

Dagegen liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermassen, dass man auch bewogen wird, zu vermuthen, dass vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus ebendemselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen andern schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so dass auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit sein mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, insoferne sie mannigfaltige Harmonie in

einer nothwendigen Einheit zusammenfasst, veranlasst, dass die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nütz-|
[83] lichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter GOtt zu betrachten. Dagegen, da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkürlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes sein, und die Wirkungen, die danach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter GOtt.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt, dass man | ohne
[84] die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder oder eine übernatürliche Begebenheit halten solle. Diese Regel enthält erstlich, dass Wunder wenigstens selten seien, zweitens, dass die gesammte Vollkommenheit des Universum auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäss nach den Gesetzen der Natur erreicht werde; denn Jedermann erkennt, dass, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müssten. Einige stehen in der Meinung, dass das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen

an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders, als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintangesetzt werden müsste. Sie setzen in dem Natürlichen als einem solchen unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber scheint einen Uebelstand zu erregen. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen | Grund eines Vorzugs in sich, weil sie [85] nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine, von der Grösse des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier insgeheim mit unter, und giebt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug selbst da, wo in dem Erfolg etwas von dem abgezweckten Nutzen vermisst würde. Indessen wenn ohne grössere Beschwerde der, so das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es ebensowohl unmittelbar in Bretter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke stattfinden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, insofern das, was daraus fliesst, gut ist. Und da GOtt eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte; so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, dass es natürlich zusammenhing, das Gute be|stand, sondern weil durch diesen natürlichen [86] Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, dass die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man, ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, dass man nicht öfter, als man wahrnimmt,

geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müsste, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen?*) Hier leistet uns unser Begriff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von GOtt einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den nothwendigsten Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit das Merkmal
[87] der | Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem Alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Uebereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nöthig sein, dass daselbst, wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, insoferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig sind, nimmermehr selbst nach den allgemeinsten Gesetzen sich was GOtt Missfälliges ereignen kann.. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen GOttes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen
88] in der Naturordnung von demje|nigen in GOtt herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der grössten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen sein? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich sein werde, sobald

*) Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl GOttes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hätte, dass öftere Ausbesserungen unnöthig wären. Denn die grösseste Schwierigkeit besteht darin, wie es auch nur hat möglich sein können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so grosse Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermesslich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keiner öftern übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist.*) Ich bemerke aber, damit aller Missverstand verhütet werde, dass die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universum und den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur nothwendig seien, dergleichen alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder dass sie gleichwohl bei allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht ge|hörig eingesehen wird. Die letztere [89] Art der Weltveränderungen, insoferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten insoweit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, dass übernatürliche Ergänzungen nöthig sein dürften, weil es möglich ist, dass in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenngleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkür die Ausübung auf eine andere Art gewiss machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von | GOtt [90] auch hier noch jederzeit ein grosser Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen (ohne dass die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf), im

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie NEWTON vermeint, dass ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zum völligen Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: dass es nöthig sei, dass GOtt es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendigerweise bestimmt ist, so vermuthe ich hieraus, dass er auch gut sei. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermesslichkeit die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch grosse Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum anderwärts reichlich zu ersetzen.

Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäss ein-[an-]zusehen; so dass nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergänzung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit sogar der freiesten Handlungen von einer grossen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschliessung zum Heirathen sein mag, so findet man doch in ebendemselben Lande, dass die [das] Verhältniss der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sei, wenn man grosse Zahlen nimmt, und dass z. E. unter 10 Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiss, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer grossen Ordnung unterworfen sein; weil im
[91] Durchschnitte, wenn man grosse Mengen | nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in ebendemselben Verhältniss steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermassen verständlich zu machen, dass selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, dass nicht ebenderselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine grössere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, insoferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig sein, weil es nicht füglich sein kann, dass sich solche Unvollkommenheiten natürlicherweise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur
92] machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: | dass ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei, so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte, eine Welt von einiger Voll-

kommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen grossen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müsste ein befremdliches Ohngefähr sein, dass die Wesen der Dinge, die jegliches für sich seine abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, dass selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein grosses Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit dennoch nach allgemeinen Grundsätzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, dass darum nur, weil ein GOtt ist, etwas Anderes möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem grossen Principium gemäss ist, und eine Schicklichkeit, durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund | entlehnen, [93] und ich finde es sogar wunderbar, dass, soferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäss allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es GOtt missfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, dass, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nöthig sein können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geschlossen werden kann.

[94] In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: dass in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine grosse Aufmerksamkeit bezeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren grösseren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen. Man präsumirt demnach, dass in der Natur grosse Einheit sei in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, sobald man die Ursache derselben [95] in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit grossem Grunde, dass die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und ebenderselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Aethers sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmass eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeineren Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu

beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmässig und so weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, dass man fast ein Misstrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Frfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, so viel man äusserlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion | zeigten, [96] und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit soviel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besondern Schneesamen herzuleiten und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man misst sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Produkts mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich befassen.*)

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entstehungsart nachsinnt, sich genöthigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Grosse Kunst und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewissen Absichten gemäss ist daselbst augenscheinlich, und wird zugleich der Grund eines besondern Naturgesetzes, welches zur künstlichen Na|turordnung gehört. Der Bau der Pflanzen [97] und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt sein würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder [eines] Thieres als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von GOtt ge-

*) Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hatte Viele bewogen, denselben unter die Produkte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach andern Beobachtungen viel wahrscheinlicher, dass die anscheinende Regelmässigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so, wie den Baum der Diane, als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

baut und also übernatürlichen Ursprunges sei, und nur die Fortpflanzung, das ist der Uebergang von Zeit zu Zeit, zur Auswickelung einem natürlichen Gesetze anvertraut sei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht bloss auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen
[98] sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmög|lich auszumachen, welche die grösseste sei; allein was uns hier angeht, ist nur, das Uebergewicht der Gründe, insoferne sie metaphysisch sind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend sein, den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, dass in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäss, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder ebenso unverständlich, als die Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht. Allein ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muss man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die ebenso willkürlich ist, nämlich dass alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs seien, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals Einer das Vermögen des Hefens, seines
[99] Gleichen | zu erzeugen, mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Produkte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmählichen Fortpflanzung spielen lässt. Allein man bedenke wohl, dass man dadurch das Uebernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung, oder nach und nach in verschiedenen Zeitpunkten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht

mehr Uebernatürliches als im ersten; denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung besparet. Demnach scheint es unvermeid|lich: entweder bei jeder [100] Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht bloss zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur, hiedurch zu zeigen, dass man den Naturdingen eine grössere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Dasein GOttes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die | drei folgenden [101] bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntniss durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist: diese Ueberzeugung wird durch Wunder veranlasst; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, dass sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl grosse Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge,

welche grossen Regeln der Vollkommenheit gemäss ist, kurz das, was in der Regelmässigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Principium, nicht allein dieses Daseins, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdenn scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu
[102] überführen. Dagegen | findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Ueberzeugung, soferne sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist moralisch gewiss, sein soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schliessen, wird nothwendiger Weise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Grösse der Wahrheit gemäss ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntnis GOttes hinauf zu steigen. |

[103]

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physisch-theologischen Methode besteht darin: dass die Vollkommenheit und Regelmässigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künstliche Ordnung nach allen zweckmässigen Beziehungen darinnen gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schliessen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Grösse des Werks der Begriff der unermesslichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Ueberzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die grösseste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken.*) Diese Beweisart ist viel praktischer, als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Ueberzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Ueberredungen entgegenstünden. Allein | die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre [104] [105]

*) Wenn ich unter andern die mikroskopischen Beobachtungen des Doktor HILL, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehe zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliessen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hiebei am schädlichsten ist, besteht darin, dass sie diese
[106] Zufäl|ligkeit der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Produkte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreissen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindesten schwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf ebenderselben Methode; allein sie finden sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch grosse Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler
[107] nützlichen Eigenschaften | des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung etc. etc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde auferlegt [aufgelegt] ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in grossen Höhen dünner wird, ebenso vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füsse, dadurch sie zusammenklebt oder sich daran erhält, in einem Thiere verknüpft sind. In diesem letzteren Falle ist die Einheit bei allen

verbundenen Nutzbarkeiten (als in welcher die Vollkommenheit besteht) offenbar zufällig und einer weisen Willkür beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist, und, wenn nur eine Tauglichkeit von denen erwähnten der Luft beigemessen wird, die andere unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, dass man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen, einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, in|soferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, [108] einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, dass nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, dass sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer grossen Weisheit in ihm sein muss, mithin wohl von einem weisen Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniss sehr gehindert. Sobald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens oder doch durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäss ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde die|ses heissen, [109] die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den grossen Urheber, in dessen Erkenntniss sich alle Weisheit vereinbaren muss. Man erzählt z. E. die Nutzen der Gebirge, deren es unzählige giebt, und

sobald man deren recht viel, und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammengebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare, göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten (weil man von diesen gar nicht vermuthet, dass sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müsste denn etwa von ohngefähr
[110] sein), das würde ihrer Meinung nach heissen, | einen wesentlichen Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Ebenso ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physisch-theologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von GOtt ausgehöhlt. Es heisst auch nicht philosophiren, wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht GOttes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden sein, wenn man, sage ich, alsdenn diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa GOtt möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen herauszubringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Produkt dennoch insoferne immer übernatürlich; ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten enstand) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn
[111] sie auch durch Zwang auf einen einzelnen | Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden.*) Als

*) Es wäre zu wünschen, dass in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, dass eine Weltbegebenheit ein ausserordentliches göttliches Verhängniss sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemässigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimisst. Die Philosophie kommt hiebei gemeiniglich ins Ge-

Newton durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte, dass der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden; so schloss er, die Erde sei im Anfang flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut, wie sonst Jemand, die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchst | nöthige Abplattung, um den [112] nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen, und besorgte nicht, dabei den grossen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es ist also auch sicher zu vermuthen, dass er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: dass hier ein mechanischer Ursprung unmöglich sei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmässigkeit und Ordnung überhaupt (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?), sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre, zu fragen: ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht | wenigstens im allerersten Zustande, da diese Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben, wenn er von der allerältesten Beschaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, so kann man versichert sein, dass er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu sein, [113]

---

dränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniss zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

dass diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des NEWTON darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen andern Grund als die weise Absicht desjenigen, der gewollt hat, dass sie so und
[114] nicht anders verknüpft | werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schliessen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäss ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung ausserordentlich festgesetzt worden. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, dass die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und denn hat man ausser diesem Irrthume noch den Schaden, dass man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist und [sich] unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. SUESSMILCH hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mägdchen geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die grössere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde ebendieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt, dass dieser Ueberschuss der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod so weggenommen werde, dass noch eine geringere Zahl männlichen, als die des weiblichen [Geschlechtes] in die
[115] Jahre gelangen, | wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlustes enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, dass diese Merkwürdigkeit ein Fall sei, der unter einer viel allgemeineren Regel stehen mag, nämlich dass der stärkere Theil der Menschenarten auch einen grösseren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Produkten seine eigene Art überwiegend zu machen, dass aber da-

gegen, weil mehr dazu gehört, dass etwas, welches die Grundlage zu grösserer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine grössere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hiebei wenigstens die Anmerkung machen, dass es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, dass physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen. |

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muss alle diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem GOtt im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich, sie hier nur angemerkt zu haben. [116]

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am meisten gemäss sind. Es sind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht ihres Urhebers sein muss, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anstalten erwägt, die seiner Weisheit un|mittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig, seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, sie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern, als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen. [117]

Sechste Betrachtung.

Verbesserte Methode der Physikotheologie.

1.

Ordnung und Anständigkeit, wenn sie gleich nothwendig ist, bezeichnet einen verständigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger sein, als wenn man bereit ist, eine grosse und fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude [118] des Demokritus und Epikur's war. | Ohne dass ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Andern ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen, dass die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmässige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer nothwendigen Einheit ebensowohl, als die zufälligste und willkürlichste Anstalt, einen Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspunkte auf andere Art muss vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an, dass die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sei. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und [119] selbst deren Ge|brauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht grosse Regelmässigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die

eine Regel*) der Anständigkeit mag in der anderen schon wesentlich liegen oder willkürlich damit verbunden sein, so findet man es geradezu unmöglich, dass Ordnung und Regelmässigkeit entweder von ohngefähr oder auch unter viel Dingen, die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte stattfinden; denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äussert sich alsbald ein grosser Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

2. [120]

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet selbst einen Urheber der Materie, die so geordnet ist.

Die Ordnung in der Natur, insoferne sie als zufällig und aus der Willkür eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, dass auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, dass sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei. Ich zweifle, dass es Jemandem hiemit gelungen sei, und ich werde in der letzten | Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. [121] Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, insoferne sie einen Ursprung aus Willkür anzeigt, gar nichts zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres sind Gliedmassen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen

*) Vor „die eine Regel" hat die erste Ausgabe noch die Worte: „Die Dinge selbst mögen nothwendig oder zufällig sein," die das Druckfehlerverzeichniss als zu streichen bezeichnet.

Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, dass man boshaft sein muss (denn so unvernünftig kann ein Mensch nicht sein), sobald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig oder auch von ebendemselben Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, dass nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von grosser Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber mög-
[122] lich? Das Formale | so grosser und vielfältiger Regelmässigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muss ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem grossen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmässigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, dass nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von GOtt allererst hinreichend zu erkennen giebt. Frägt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Uebereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt über-
[123] haupt jene voraus.*) Bei dieser Einheit aber | des Grundes,

*) Die Weisheit setzt voraus, dass Uebereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sei. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise sein, insoferne in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich

sowohl des Wesens aller Dinge als der Weisheit, Güte und Macht, ist es nothwendig, dass alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire.

3.

Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man

1. die Ursache, selbst der vortheilhaftesten Verfassungen, in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, ausser anderen anständigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieser Verknüpfung [124] verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von GOtt zu schliessen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisirten Natur eine grössere nothwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen, dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäss, als auch der physisch-theologischen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines | Urhebers als einen [125] Grund, der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen

so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so konnte [könnte] diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein.

als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmoniren muss, zu schliessen.

5. Man schliesse aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist, von der nothwendigen Einheit aber auf ebendasselbe Wesen als einen Urheber, sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch nothwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspunkte zu erwägen und aus der Einheit in dem grossen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

[126]

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Bessers als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch grosse Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: dass allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten; und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist nach einer besser unterwiesenen Denkungsart der Nutze[n] und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die all-
[127] gemeinen und einfältigen Wirkungsgesetze der Materie vorbeizugehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht

schwer auszumachen sein: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigeren Folgen sei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint, dass bei einem jeden grossen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmählich übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden sei, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmählicher Absonderung unter diese [Rinde] emporsteigen, und dass, da die Weitläuftigkeit dieser Höhlen ein Verhältniss zu der Grösse des | Weltkörpers haben [128] muss, die Einsinkungen der festen Gewölbe ebenso weit ausgebreitet sein werden. Selbst eine Art von Regelmässigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten, darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen. Denn man weiss, dass das Aufsteigen der leichten Arten in einem grossen Gemische an einem Orte einen Einfluss auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vortheilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem festen Lande, dass es beim ersten Anblick scheint nothwendig zu sein, dass die Kanäle, darin die Wasser derselben rinnen, besonders gebaut und geordnet sein müssen, widrigenfalls, nach der Unregelmässigkeit alles übrigen Bodens, die von den | Höhen laufenden Wasser weit und [129] breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in

Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar als schön und wohlgeordnet machen müssten. Wer wird nicht hier einen grossen Anschein zu einer nöthigen ausserordentlichen Veranstaltung gewahr? Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmässigkeit nicht irre machen lasse und nicht sogleich ihre Ursache ausser dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr, dass viele Fluthbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und dass sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiss, dass alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, dass sie es ohne eine ausserordentliche Anstalt thun müssten, und ich nehme daraus ab, dass keine solche ausserordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sei. Der Amazonenstrom
[130] zeiget in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, dass er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in grosse Weiten flach wie ein See und besteht aus Flussschlamm, wo ein Kiesel ebenso selten ist wie ein Demant. Ebendasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, dass diese Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluss zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmählich seine Laufrinne aus und fliesst weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfältigen Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoss sich anfänglich nach dem Abhang des Bodens unregelmässig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache
[131] Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, | wo irgend der Zug des Wassers am schnellsten war, konnte es der

Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht so wohl absetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen liess. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen dass der stärkste Zug des Wassers seine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluss des Wassers selber geringer wurde (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen musste, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind), so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmässigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, dass dieses noch bis auf diese Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngsten Theile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom Anfangs seine neuen Ufer überschritt, häufiger als weiter davon geschehen musste, so wird man auch noch gewahr, dass wirklich an viel Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsal höher liegt als die umliegenden Ebenen.|

Es giebt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die [132] Wirkungen der Natur geschehen und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich die mindeste Hinderniss leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folge auf Regelmässigkeit und Vortheil hat, ist bis zur Bewunderung weitläuftig und gross. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur, dass Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindest mögliche Reibung aneinander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Kaestner erwähnt an einem Orte, dass ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, dass sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Konstruktion zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmässigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.

Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben er|wähnten Ge- [133]

setze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmässigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der grossen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, dass die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Stürze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige obzwar selten vorkommen und eine grosse Unregelmässigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen, dass, wenngleich (wie zu vermuthen) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Absturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsal zu einem ziemlich gleichförmigen Abhang gesenkt hatte; daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsigt ist, und in sehr viel Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tief liegendes Bette vermuthlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, dass fast alle Ströme in dem grössesten Theile ihres Laufes
[134] einen gewissen Grad Geschwin|digkeit nicht überschreiten, der ziemlich mässig ist, und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im Anfange von der so sehr verschiedenen Abschiessigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stünde, so lässt sich doch leichtlich erachten, dass mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschiessig sein, wie er will, wenn er nur locker ist. Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten senken, an andern erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreissen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemässigteren Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstosses und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und ebenderselben Sache

zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt, diese Vortheile sogleich als Zwecke | und als die- [135]
jenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkür in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter andern Vortheilen auch diesen, dass Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Strassen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meeres. Die Produkte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine grosse Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und sich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu bestimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, dass man die Spötterei eines VOLTAIRE nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken könnten. Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund ange|geben, weswegen eben dieselben Mittel, die einen [136]
Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in soviel anderer Beziehung vortheilhaft seien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, dass ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern, in vielfacher Harmonie verknüpft, sich zu einander von selbst schicken und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur gesammten Vollkommenheit in ihren Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besonderen Nebenvortheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehrohre dieselben zur Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Neben-

folgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermessliche Grösse des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der grossen
[137] Kette, | die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht, und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befasst, um deswilllen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagerecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln können. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physisch-theologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert Eure Absichten, so viel Ihr könnt, über die unermesslichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet
[138] (der einzige Kokosbaum schafft dem | Indianer unzählige), verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn Ihr die Produkte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit daliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, dass die grosse Gegenverhältniss, die unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man sie sonst

nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat, und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mir dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Uebereinkunft sehr verschiedener | Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen [139] Grunde der Gleichförmigkeit so gross und weitläuftig und doch zugleich so genau sein könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniss; die Mathematik selber liefert deren einige. Ich enthalte mich, Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, dass nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden andern Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedem unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sei, den man von der grossen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Messkünstler erforscht, machen könnte, so vermuthe ich, dass allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objekte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. es ist unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den grössest möglichen Raum beschliesst, den ein solcher Um|fang nur befassen kann, darum nämlich, weil eine [140] genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgrenzung von einem Mittelpunkte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die grössestmögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpunkte nur stattfinden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpunkte von diesem Mittelpunkte unter einander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmässiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, dass mit ebendemselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleineren Raum einschliessen würde als das reguläre. Noch ist eine, und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpunkte möglich, nämlich wenn bloss die Entfernung

der Winkelpunkte des Vielecks von demselben Mittelpunkte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, dass ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel stehen kann, den grössesten Raum einschliesst unter allen, der von ebendenselben Seiten nur immer kann beschlossen
[141] werden. Ausser diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Grösse der Seite dem Abstande des Winkelpunkts vom Mittelpunkte gleich ist, das ist, das regelmässige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den grössesten Raum so einschliesst, dass sie zugleich äusserlich mit andern gleichen Figuren zusammengesetzt keine Zwischenräume übrig lässt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, dass die Gegenverhältniss des Grössesten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur sonst viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solcher Gegenverhältniss des Grössesten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stosses ist insoferne jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig: dass nach dem Stosse, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sei, dass wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestossen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoss
[142] geschah, dass der Mittelpunkt der Schwere beider Körper durch den Stoss in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird etc. etc. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniss und klare Anschauung, dass, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken), also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, insoferne sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschliesse, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Voll-

kommenheit, insoferne man sie insgesammt unter GOtt betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre grösste Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, insoferne sie der Grund ist, die | Dinge der Welt auf [143] eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erstlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Verlaufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein ander Geschäfte, als nur einen Beweisgrund dieser ausserordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verschiedener Neuern. Alsdenn ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachten Weltweisen hiebei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen eräugnen könnte, und dessen Erfolg auf die vorgegebene ausserordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn sonst ist ein solches | Ver- [144] fahren der göttlichen Weisheit nicht gemäss, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloss mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens, wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anstalt, die unmittelbar von der Hand des grossen Werkmeisters herrührt, angesehen werden; und zwar wie eine Anstalt, die als ein einzelnes Ding und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden. Z. E. wenn man behauptet, GOtt habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der

Natur der erste sein muss, in welchem die Form der Dinge ebensowohl wie die Materie unmittelbar von GOtt abhängt, so hat diese Art zu urtheilen insoferne einen
[145] philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt | ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumessen darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie insoweit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens, wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimisst, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hiezu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, bloss deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin gross sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn ausser einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Produkte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit (nicht bloss des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müsste denn sein, dass dieser ihre Unzulänglich-
[146] keit in Ansehung desselben klar | erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht bloss im Thier- und Pflanzenreiche.*) Z. E. wenn man von dem Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sei) eingeführt wäre, ob-

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Abschnittes unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung bloss die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, dass eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besondern Nutzens willen darum, weil sie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sei, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

gleich es noch immer zu vermuthen ist, dass dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Gesetzen sei. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einige Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angiebt, z. E. dass Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt sind, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mässiger | Uebung [147] zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, dass der Bewohner der Davidsstrasse vom Schnee fast blind wird und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muss. Es ist nicht tadelhaft, dass man die nützlichen Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimisst, sondern dass die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen, als künstlich und willkürlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit steht.

Fünftens. Am mehrsten enthält die Methode, über die vollkommenen Anstalten der Natur zu urtheilen, den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie (jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, imgleichen die wahrhaft künstlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen) hauptsächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern lässt, die Grün|de [148] davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit grosser Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physisch-theologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig.*)

*) Ich will hiemit nur sagen, dass dieses der Weg für die menschliche Vernunft sein müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hiebei vielfältig zu irren, nach dem POPE:

Geh, schreibe Gottes weiser Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in Dir selber zuletzt zurück und sei ein Thor.

[149]

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäss den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen, imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so grosser Deutlichkeit und Gewissheit begriffen wird, dass man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand (der nur einigermassen dieses seiner Mannig-
[150] faltig|keit beikäme) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, dass der Zustand der Natur, in welchem dieser Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfältigen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzusehen und fasslicher sein werden als vielleicht das Mehrste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen. Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, soviel man weiss ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfältige und bei weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten anderen der
[151] Natur sind, bei welchen gemeiniglich die | Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier

in dem begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so grossen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonsten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Grösse eines solchen Naturstücks, als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint. Allein könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein grosser Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf ebendasselbe Gesetz an, wonach ein Stein, der in der Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfältiges Gesetz, fruchtbar an den regelmässigsten Folgen und würdig, dass ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Naturursachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, | und man wagt [152] sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Grossen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wonach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermassen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäss sind? Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Grosse, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen sein als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtigkeit eines sechseckichten Sternes dem Ansehen nach genauer ist als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen | mechanischen [153]

Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den grossen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Andern zu wichtigen Betrachtungen Anlass geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer grössern erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegenstehen kann. Es geschieht oft, dass man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutze würde ein genugsamer Gewinn sein, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, dass die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem NEWTON oder seinen Nachfolgern hiebei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger|
[154] Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universum.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen, in welchem einige nähere Planeten in
[155] ziemlichem Glanze, die entfernten aber | durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung

darstellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesammt um die Sonne stünden, jederzeit in allen Theilen dieses Thierkreises einige sein, wenngleich andere ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir, durch diese Erdichtung vorbereitet (in welcher wir nichts weiter als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben), unsere Augen auf den weiteren Umfang des Universum richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und ebenderselben Fläche dichter wie anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstrasse, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines grössesten Zirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit werth ist, und daraus sich verstehen lässt, dass unsere Sonne und wir mit ihr uns in dem|jenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich [156]
zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am meisten drängt; und die Analogie ist hier ein sehr grosser Grund, zu vermuthen, dass diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Grossen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist als unsere Planetenwelt im Kleinen; dass alle diese Sonnen sammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunkt ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und dass sie nur um der unermesslichen Entfernungen willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe ihrer Oerter gar nicht zu verändern scheinen; obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; dass die Bahnen dieser grossen Weltkörper sich ebenso auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht weit abweichen, und dass diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die grösseste Wahrscheinlichkeit hat, lässt sich vermuthen, dass, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen | giebt als diejenige, [157]
dazu unsere Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen

Stand hat, die Erscheinung der Milchstrasse verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schimmernde Plätze werden zu sehen sein, und wenn der Beziehungsplan einer solchen andern Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie elliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus grosser Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstrasse ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, dass diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst sein kann (indem ein unzählbares Heer Sonnen wie die unsrige ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige | sind, wovon wir einige wahrnehmen [158] können, selbst Glieder einer noch höheren Ordnung sein mögen), sondern auch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen, durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht Manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, insofern nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.

Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade so als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insgesammt schwer zur Sonne hin, und die Grösse des Seitenschwunges müsste eine genau abgemessene Richtigkeit haben, wenn sie dadurch, in Zirkelkreisen zu laufen, sollen gebracht werden, und

wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geo|me- [159]
trische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach NEWTON's Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, sowie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen und sich in der Nahheit zu ihr mehr häufen als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer minderen Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des VON BUFFON Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summirte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammenstimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen, aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrigen aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, die Sonne, mögen niedergestürzt sein. |

Derjenige, welcher diesem ungeachtet dergleichen Bau [160]
unmittelbar in die Hand GOttes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genöthigt, etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zulässt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, dass die Planeten vielmehr nach einer Richtung als nach verschiedenen, nahe zu [nach] einem Beziehungsplane als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, dass es verborgene Zwecke geben könne, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Mensch einsieht; allein es ist Keinem erlaubt, sie vorauszusetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne dass er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich GOtt unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, dass sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung,

welches bei jedem Produkt der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, dass sie sich auf eine
[161] Fläche | beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben; war es gut, dass sie der Zirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden sein, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung sein sollte, übrig bleiben mussten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr exzentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, ebensowohl in Zirkelkreisen bewegt sein, wenngleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so grossen Exzentricität werden in diesem Fall mit grosser Kühnheit ersonnen; denn es ist eher begreiflich, dass ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sei, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemässe Einrichtung habe, als dass er auf die grosse Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sei; und was die Vortheile, die
[162] Newton | anführt, anlangt, so ist sichtbar, dass sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, ausser dass bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuzuordnen, in die Augen da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heisst es, nimmt in diesem Maasse ab, und es war anständig, dass die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, dass die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu gross. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens,

begreift eine Weitläuftigkeit der Anstalt, welche für die Grösse des Zwecks überflüssig und unnöthig ist. |

In allen natürlichen Hervorbringungen, insoferne sie [163] auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Uebereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter als auf solchen einzelnen Fall erstrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Produkt gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der grösstmöglichen Genauigkeit in Ansehung eines besonderen Zweckes statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinern Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äusserst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte ist eine grössere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Be|ziehungsplane zu [164] den Seiten, in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die grösseste Richtigkeit und Abgemessenheit, wie man unter andern am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriss der wahrscheinlichsten Art, wie ein Planetensystem mechanisch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, dass selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornehmlich weil die Planeten in

ebenderselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen und ihre Bahnen so sehr nahe mit dieser ihrer Aequatorsfläche zu-
[165] sammen|treffen. NEWTON war der grosse Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiel des berühmten Herrn VON MAIRAN zu sehen ist. Die sicheren und überzeugenden Beweisthümer der NEWTONischen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, dass so etwas, wie die Wirbel sein sollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und dass so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sei, dass selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schliessen, dass, so wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursache[n] stattfinden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückte. Allein sofort alle mechanischen Gesetze vorbeigehen und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als dass er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, dass noch
[166] ein Fall übrig bleibe, wo mechanische | Ursachen dieser Verfassung möglich sind: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen stattfindet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen sein, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte stattfinden können. Und es muss demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben; das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten

Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, | ist bei [167] ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderte Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mittheilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Ursachen stattfinden können, die aber Ueberbleibsel des allerältesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrscheinlichen Begriff von der Entstehungsart dieser grossen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zu[r] Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerstreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu ver|muthen, dass in dem [168] allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tieferen Gegenden, wo sich Alles zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte hindrängte, nach dem Masse werde gehäuft haben, als sie dem Mittelpunkte näher waren; obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der schwersten Gattung konnten das grösste Vermögen haben, in diesem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in grössere Nahheit zum Gravitationspunkte zu gelangen. In den Bewegungen, die von ververschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich sein, dass nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geschwindigkeiten in eine Abbeugung ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel

der Gegenwirkung der Materien, dass sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich die mindeste Hinderniss leisten; welchem gemäss die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und ebenderselben Gegend ver-
[169] einigen mussten. Die | Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne, aus diesem Stoffe gebildet, musste eine Umdrehung in ebenderselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar, dass in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Theile müssen bestrebt gewesen sein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunkt der Sonne geht, und der nach unseren Schlüssen mit der Aequatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht schon sich in demselben befinden. Demnach werden alle diese Theile vornehmlich nahe zur Sonne ihre grösseste Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, dass, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit einem Worte, einander stossen oder treiben müssen, bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt Alles auf den Zustand ausschlage, dass nur diejenigen Theilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird, in dem
[170] Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in konzentrischen Zirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seite eine Folge des so lange dauernden Gegenstosses, bis Alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat. Die übrigen Theilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmählich abnehmender Bewegung zum Mittelpunkte der allgemeinen Gravitation gesunken sein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchschnitte genommen, ziemlich gleich ist:

so doch, dass nach den angeführten Umständen ihre Masse nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu sein scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von desto mehrerer Dichtigkeit, je näher dem Mittel|punkte, und allenthalben mit [171] einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Zentralgesetzen bis in grosse Weiten um die Sonne sich herumschwung, wenn man da setzt, dass sich aus diesen Theilchen Planeten bildeten, so kann es nicht fehlen, dass sie nicht Schwungkräfte haben sollten, dadurch sie in Kreisen, die den Zirkeln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Theilchen von unterschiedlicher Höhe sammelten. Es ist ebensowohl sehr natürlich, dass diejenigen Planeten, die sich in grossen Höhen bilden (wo der Raum um sie viel grösser ist, der da veranlasst, dass der Unterschied der Geschwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunkt des Planeten gezogen werden, übertreffe), daselbst auch grössere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinstimmung mit vielen anderen Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst darbietet.*) In den entlegensten Thei|len des [172] Systems und vornehmlich in grossen Weiten vom Beziehungsplane werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmässigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äussersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken sein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen: Materien von der äussersten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht.

*) Die Bildung eines kleineren Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieser Erklärung mit begriffen.

4.

Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniss wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer grossen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen.
[173] Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer näheren Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriss ist, einzuladen. Mein Zweck, insoferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fliessen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freiers Feld öffnet, und eine Erklärungsart wie diese oder eine andere als möglich und mit der Erkenntniss eines weisen GOttes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, ausserhalb der Sphäre der Natur auf des Milton's Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, dass man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungs-
[174] bewegung der Planeten erklären | könnte, da die andere von den Zentralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit; denn selbst diese Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist; denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, dass das atomistische System des Demokritus und Epikur's, ungeachtet des ersten Anscheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verschiedene

Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoss, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Re|gelmässigkeit angetroffen wird, [175] und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein ander Beispiel begreiflich zu machen, wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmässigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendigerweise bestimmt sei, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, soviel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: dass Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiednen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern und ohne Schweife erscheinen, dass die Theilchen des Dunstkreises von diesem Planeten (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen) aufgestiegen sind, und dass in der Folge diese Dünste, es sei darum, weil der | Planet verkühlte oder aus andern Ursachen, [176] anfingen, sich wieder zu ihm niederzusenken; so erfolgt das Uebrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Punkte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwungs bestrebt gewesen sein, nach den Regeln der Zentralkräfte freie Kreise um den Saturn zu beschreiben.*) Es müssen aber

*) Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufsteigt, muss daher ebendieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen.

alle diejenigen Theilchen, deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraktion der Höhe, wo sie schweben, durch Zentrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander nothwendig stossen und verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Zirkelbewegung nach Zentralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurückfallen. Nun müssen
[177] nothwendig | alle diese Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem Jeden, der die Zentralgesetze weiss, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieses Planeten einnimmt, und deren äusserster Rand durch ebendieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muss nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr, es können gedachte Bewegungen auf keine andere Figur als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Punkten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenigen, die von dessen Aequator sich erhoben haben, die grösseste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpunkte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt und in jeder kleineren Entfernung zu schwach ist, so wird ein Zirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunkte des
[178] Sa|turns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber zwischen diesem gedachten Zirkel und dem seines äussersten Randes (folglich die in einem ringförmichten Raum enthaltenen) werden forthin frei schwebend in Zirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit soviel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes ebendieselbe Geschwindigkeit haben wie diejenige, die ein

Punkt des Saturnsäquators hat, und überdem diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abstande des inneren Randes des Ringes vom Mittelpunkte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, | aus dieser aber und der Verhältniss des kleinsten [179] Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung, dass Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: dass, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat sein müssen, und dass daher der Ausschlag der allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur selbst aus dem Chaos auf Regelmässigkeit abziele. |

Achte Betrachtung. [180]

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich fasst, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. GOtt ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich

selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne inso-ferne es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem [181] unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge bloss auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein grosser Antheil an dem Grunde von soviel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiss nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Gesetzen ohne öfteren Widerstreit in einem regelmässigen Plane zusammenzupassen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig sein, sie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt sein würden, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ohngefähr, dass sich in diesem Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existirenden, Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äusseren Verhältnisse mit seinen inneren Vermögen verglichen werden, sich im [182] Stande sieht, | grosse Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiss eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als Hugen [Huygens] die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, dass kleine und grosse Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Dass aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein grosser Umfang von schönen Folgen auch nur mög-

lich ist, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervorgebracht hat, selbst abhinge, seinen Antheil an der reizenden Einheit und dem grossen Umfange so vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, sobald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesem Fuss kann keine Bewunderung mehr stattfinden, wenn ich den mechanischen | Bau des menschlichen [183] Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und bloss auf die Wirklichkeit sehe. Denn es ist leicht und deutlich zu verstehen, dass der, so Alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, dass auch nur so etwas wie ein thierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefässe, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, dass so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie ebendieselbe Zusammenfügung ausserdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, dass ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und ohnerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, dass soviel Ein|heit und Harmonie [184] darum möglich sei, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen ent-

halte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als dass ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu schliessen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne ge-
[185] dacht werden; ferner, | wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären? Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich, aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, dass der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile ebendesselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Uebereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse: so schliesse ich mit grosser Ueberzeugung, dass die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich sein müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat, dass man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schliessen (welches
[186] so be|schaffen ist, dass es den Begriff der grössten Harmonie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu sein erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schliessen. Ich werde also

vermuthen, dass in den Möglichkeiten aller Welten keine solchen Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müssten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemalen etwas Anders, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen sein.

Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck die grösste Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch. Er bezeichnet das Verhältniss einer Grösse zu einer andern als dem | Maasse, welche[s] Verhältniss [187] grösser ist als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniss unendlich heissen würde, insoferne sie vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniss ein Verhältniss hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen giebt, so findet sich dagegen Alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

[188]

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: dass ausser dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein GOttes möglich sei.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Dasein GOttes.

Die Ueberzeugung von der grossen Wahrheit: es ist ein GOtt, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigne, dass sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieser Betrachtung den Vorzug, dass die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen sein, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man
[189] überzeugt ist, dass keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei.

Um dieses darzuthun, so erinnere ich, dass man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Dasein einer sehr grossen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens: nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen; und dieses nicht durch grosse Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des bloss **Möglichen** oder aus dem Erfahrungsbegriffe des **Existirenden**

hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, bloss auf die Existenz | einer ersten und unabhängigen Ursache, [190] vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der ersten Art.

Wenn aus dem Begriffe des bloss Möglichen als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muss durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdenn müsste aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abtheilung nimmermehr stattfindet, so er|hellt, dass ein Beweis der [191] Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbaut ist, nämlich den sogenannten Cartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schliesst man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Ebenso könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon, dass eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schliessen. Allein ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Be-

weises einzulassen, welche man schon bei Andern antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, dass nämlich das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche
[192] eine will|kürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluss von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund von ganz anderer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, dass etwas möglich sei, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt sein müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit stattfindet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvorderst klar, dass ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Dasein schliessen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze; denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verstehen, dass etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Dasein der Ursache wird nur insoferne dargethan, als die Folge existirt,
[193] hier aber soll sie nicht aus dem | Dasein derselben geschlossen werden; daher ein solcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar stattfindet. Ferner wird man gewahr, dass er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, dass sie irgend ein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädikate, dadurch sich ein Mögliches von dem andern unterscheidet; denn der Unterschied der Prädikate findet auch beim bloss Möglichen statt und bezeichnet niemals etwas Existirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Dasein müssen gefolgert werden. Dass dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abtheilung dieses Werks gewiesen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da ist, auf die Existenz ei|ner ersten und [194
unabhängigen Ursache nach den Regeln der Kausal- 5
schlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt und vornehmlich durch die Schule der Wolffischen Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleich- 10
wohl ganz unmöglich. Ich räume ein, dass bis zu dem Satze: wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt, Alles regelmässig gefolgert sei, ich gebe also zu, dass das Dasein irgend einer oder mehrer Dinge, die weiter 15
keine Wirkungen von einem andern sind, wohl erwiesen darliege. Nun ist der zweite Schritt zu dem Satze: dass dieses unabhängige Ding schlechterdings nothwendig sei, schon viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch 20
immer angefochten wird, geführt werden muss; allein ich trage kein Bedenken, auch bis soweit Alles zu unterschreiben. Es existirt demnach etwas schlechterdings nothwendigerweise. Aus diesem Begriffe des absolut nothwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der 25
höchsten Vollkommenheit und Einheit her|geleitet werden. [195]
Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abtheilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Nothwendigkeit von uns genannt 30
worden, müsste gezeigt werden, dass das Gegentheil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings nothwendig im Dasein sei, dessen Prädikate alle wahrhaftig 35
bejahend sind. Und da aus ebenderselben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, dass es ein einziges sei, so ist klar, dass die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch 40
umgekehrt müsse schliessen können: worin alle Realität

ist, das existirt nothwendigerweise. Nun ist nicht allein diese Schlussart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, dass auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz, ohne ihn zu brauchen, vorausgesetzt ist, erbaut
[196] wird, sondern ebenso wie der Cartesia|nische lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädikate das Dasein eines Wesens zu finden vermeint.*)

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäss bei Verschiedenen antrifft. Es ist leicht, ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Theil von Andern geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, dass ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sei, so ersieht man aus unserer
[197] Betrachtung, dass, es | mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie doch niemals etwas Anders als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus Erfahrung werden können und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seien.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiemit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unsern Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch

*) Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin setze, dass sich das Gegentheil widerspricht, und alsdenn behaupte, das Unendliche sei so beschaffen, so war es ganz unnöthig, die Existenz des nothwendigen Wesens vorauszusetzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja, jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müssig. Denn da in dem Fortgang desselben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig existirt.

durch die Grösse, die Ordnung und zweckmässigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von grosser Weisheit, Macht und Güte. Die grosse Einheit in einem so weitläuftigen Ganzen lässt abnehmen, dass nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sei, und wenngleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische | Strenge hervorblickt, so ent- [198] halten sie doch unstrittig so viel Nachdruck, dass sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Dasein Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen, dass, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schliessen will, kein ander Argument für das Dasein Gottes möglich sei als dasjenige, wo selbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Dasein voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Imgleichen erhellt, dass, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluss zu ebenderselben Wahrheit soll hinaufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des | Weltganzen auf das Dasein sowohl als [199] auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, dass ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, dass er so lange dauern muss, als es irgend ein vernünftig Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, GOtt aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein

ehrwürdig Ansehn zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewissheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit
[200] nur auf irgend einen unbegreiflich grossen Urheber | desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schliessen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die grösste Wahrscheinlichkeit von der Welt sein, dass nur ein einiger erster Urheber sei; allein dieser Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder grössere Eigenschaften in der Ursache schliessen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen andern Anlass zu urtheilen haben als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Grösse und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schliessen, als dass die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keineswegs aber, dass sie Alles wisse, vermöge etc. etc. Es ist ein unermessliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit grossem Grunde daraus ermessen, dass ein einiger Urheber desselben sei. Allein
[201] wir müssen uns bescheiden, | dass wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, dass, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde ebenso bewandt sein, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schliesst.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzu-

gestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Ver|stand überzeugt, als mit [202]
sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, dass der feineren Spekulation ein Genüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeineren Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniss von GOtt und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine grosse Beweiskraft und erregen mehr Anschauung als die logisch abgezogenen Begriffe, obgleich die letzteren den Gegenstand genauer zu verstehen geben. | [203]

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher befriedigt wird, als bis Alles um ihn licht ist, und bis sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Zirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst, so wird Niemand eine Bemühung, die wie die gegenwärtige auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse verwandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornehmlich weil es viele Fälle giebt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es ist nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt, dass unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei | Hauptarten [204]

gebracht haben, der Cartesianische sowohl als der, so aus dem Erfahrungsbegriffe vom Dasein vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seien, das ist, dass sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, dass der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schliessen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur dass er nimmermehr der Schärfe einer Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein strenger Beweis hievon möglich sei, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäss aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur ein GOtt und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die
[205] schlechterdings alles Gegentheil vernichtigt; ein | Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle anderen Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, dass er nicht sei. Nur lediglich darin, dass die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge, sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweisthum, und wenn Ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget Euch von diesem ungebahnten Fusssteige auf die grosse Heeresstrasse der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, dass man es demonstrire.

Einige Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's

Prüfung

der Mendelssohn'schen Morgenstunden

1786

LUDWIG HEINRICH JAKOB, Doktor der Philosophie in Halle, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen. Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant 8. Leipzig 1786. bey Johann Samuel Heinsius.

KANT's Abhandlung steht hier S. XLIX—LX unter dem Tittel „Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant" (vgl. Hartenstein [1] VI, S. 129—135. [2] IV, S. 463—468. Rosenkranz I, S. 391 — 398.) Als Anmerkung zu diesem Titel druckt JAKOB die nachstehenden Worte:

„Als ich dem Herrn Professor KANT meinen Entschluss, die Prüfung der MENDELSSOHN'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor KANT sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank abstatte."

Wenn man die letzte Mendelssohn'sche, von ihm selbst[XLIX] herausgegebene Schrift liest und das nicht im Mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in | Versuchung, die engen Grenzen, welche skrupulöse Kritik [L] diesem Erkenntnissvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu sein, dass sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muss am Ende doch auf denselben Satz, es sei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Gnüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten | zu [LI] erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloss auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik

die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmassungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst weit ge-
[LII] fehlt nachtheilig | zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen oder ihn als für gar keinen Gerichtshof gehörig abzuweisen. |

[LIII] Die erste Maxime steht S. 214, erste Auflage: „Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten"; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemischen Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung und behaupte, dass in den Dingen, worüber man vornehmlich in der Philosophie eine geraume Zeit hindurch gestritten hat niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Missverstand bemerken und sich an deren Statt anderer bedienen; dass es
[LIV] al|so am Ende ebenso wenig wahre Homonyma als

Synonyma giebt. So suchte MENDELSSOHN den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. Monatsschr. Juli 1783) auf blossen Wortstreit zurückzuführen, weil das Wort „Müssen" in zweierlei verschiedener Bedeutung (theils bloss objektiver, theils subjektiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit HUME'n zu reden), als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht missbrauchten Ausdruck verlassen und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkürlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu | entscheidender [LV] Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen: dass, indem er künstelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmässig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116. heisst es: „Wenn ich Euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist. Wenn ich Euch sage, was Ihr Euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage: was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen | Verstand" etc. Wenn ich aber doch (wie in [LVI] den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts Anders erkennen als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern bloss die Bedingung zu Oertern ausserhalb einander, mithin zu blossen äusseren Verhältnissen ist), das Ding im Raume ausser dem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung (Veränderung des Orts,

mithin blosser Verhältnisse), folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen giebt; so mag mir MENDELSSOHN oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiss, als dass es etwas sei, das
[LVII] in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst | äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt; mit einem Worte, ob — da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann — ob ich da sagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei? Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte, und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjektes selbst; allein es würde mich hier in zu grosse Weitläuftigkeit führen. |

[LVIII] Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaften an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von Euch selbst geschehen.

Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt Euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht bloss (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung *(realitas Phaenomenon)*,
[LIX] der|gleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und eben darum *realitas apparens* (wie-

wohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt Ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die Ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt Ihr Euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch Ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduziren und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und [LX] der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fusse, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so dass es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, dass sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. August 1786.

I. KANT.

Ueber das Misslingen

aller

philosophischen Versuche

in

der Theodicee

1791

Berlinische Monatsschrift von J. E. Biester, Berlin, 1791, Sept., p. 194—225. (Hartenstein [1] VI S. 137—158. [2] VI S. 75—93. Rosenkranz VII, 1, S. 385—408.)

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung[194] der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem | Zweckwidrigen in[195] der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmassenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insofern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, dass der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: dass das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei; oder dass, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich, dass es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloss der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein, dass dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht sich anheischig, den angeklagten Theil als Sach|walter durch förmliche Wider-[196] legung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten, darf Letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft *(exceptionem fori)* abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein dem Gegner auferlegtes Zugeständniss der höchsten Weisheit des Welt-

urhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muss sich auf die Einwürfe einlassen, und wenn sie dem Begriff der höchsten Weisheit*) keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung [197] und Tilg|ung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig sich einzulassen: nämlich dass er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiemit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebnen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sei überall keine grössere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammenzustimmen, hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken, so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen), als eine göttliche Kunst nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können, doch, um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie (auch durch sie die Physikotheologie) giebt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluss auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Prinzipien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muss. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht), ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muss, da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, ebenso wenig aus bloss transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann: so leuchtet genugsam ein, dass der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer als ein moralischer sein könne.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist dreifacher Art:

I. Das schlecht|hin Zweckwidrige, was weder als [198] Zweck noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das zweite das physische Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmässigkeit in dem Verhältniss der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in Verbindung der Uebel und Schmerzen (als Strafen) mit dem Bösen (als Verbrechen); und von dieser Zweckmässigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muss auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Missverhältniss der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die Heiligkeit desselben als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralisch Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben als Regierers (Erhalters), im Kontraste mit den zahl|losen Uebeln und [199] Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Missverhältniss zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint.*) |

*) Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen lässt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es lässt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heilig-

[200] Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des [201] göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, | welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Dass es ein solches schlechterdings Zweckwidriges,

---

keit der Gesetzgebung untergeordnet sei), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein und bescheidet sich (obzwar ungern), dass die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluss des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjektiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als blosses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig, gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen); aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, dass es den Guten hier nicht wohl, sondern dass es den Bösen nicht übel geht (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Kontrast diesen Anstoss noch vergrössert). Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte gründen; weil der, welcher bloss seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern dass es nur Verstösse wider die menschliche Weisheit seien; dass die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniss auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel sowohl für unser besonderes Wohl als das Weltbeste überhaupt sein mag; dass die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien *(sunt Superis sua jura)*, und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der | Welt ein- [202]
räumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, dass es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: dass, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch böse nennen, eine Schuld auf den Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen bloss zugelassen, keineswegs aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat, — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des blossen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich dass, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und

selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels (denn so müsste man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne. |

[203] II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: dass in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuss des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschliessen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern thöricht genug sind, auch alsdann bloss in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede anderen ihm beliebigen Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung: dass nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die an-
[204] genehmen von der Natur eines thierischen | Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet) — würde man erwidern: dass, wenn dem also ist, sich eine andre Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskhan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen

konnte, antworten: „Wenn Du uns nicht schützen willst, warum eroberst Du uns denn?“

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: dass uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, dass aber vor jener zu hoffenden überschwenglich grossen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein, dass diese Prüfungszeit (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst zu geniessenden Freuden sein müsse, und dass es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche | seines [205] Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen; welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters*) wird geantwortet:

a) Dass das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäss, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — | Allein in diesem Urtheile liegt offenbar [206] ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei

*) Es ist merkwürdig, dass unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), dass ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entweicht, so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmässigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affekt setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermassen wahrzunehmen hoffen kann.

dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm missbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b. dadurch widerlegt werden soll: dass zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemässes Verhältniss zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; dass dieses aber in der Natur liegende und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht
[207] moralische Misshelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muss, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in den herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auflösung entgegen: dass, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; dass aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele giebt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht *damit* seine Tugend rein sei, sondern

weil sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu sein scheine: welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft: dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge, so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist bloss | ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird. [208]

c. Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, dass man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel bloss als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen nach Gesetzen der Natur proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälligerweise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkürlich. Vielmehr muss die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäss einen Machtspruch thut, nach blossen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden, dass der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher | (No. b) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen liesse, wie kann sie erwarten, dass, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise [unweise] ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise [weise] sein würde? Da also, nach derselben, zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und [209]

zwischen den (grösstentheils äussern) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältniss ist, so bleibt die Vermuthung, dass die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei.

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht
[210] beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der | Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) bloss *ab instantia* zu absolviren, das bleibt dabei doch noch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewissheit darzuthun: dass unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei, das muss noch bewiesen werden, um diesen Prozess für immer zu endigen; und dieses lässt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser spekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte,

an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zu|sammen- [211]
stimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff, und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloss dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äussern Einfluss unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann) der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen, die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniss der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarirten Willens eines Gesetz|gebers entweder doktrinal [212]
oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt als ein Werk Gottes kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doktrinal und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen

kann. — Doch kann man auch der blossen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung| [213] können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (spekulativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen kann, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmste ist) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriss ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählich zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungs-| [214] art (vornehmlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wussten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden

kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urtheilen zu können, er müsste deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, dass er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung betheuert, dass ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, dass er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig," sagt er, „er macht's, wie er will."*)

In dem, was beide Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, [215] wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, dass sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des Letztern ab. „Wollt Ihr," sagt er,**) „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt Ihr seine Person ansehen? Wollt Ihr Gott vertreten? Er wird Euch strafen, wenn Ihr Personen anseht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er lässt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges | Licht stellen; [216]

*) Hiob XXIII, 13.
**) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Produkte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmässig eingerichtet, in Ansehung anderer aber und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist) verborgen sein müssen. — Der Schluss ist dieser: dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewusst, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete, so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicherweise vor
[217] einem | jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Klassis oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes in der Person Hiobs vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich bloss die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, (XVII, 5, 6): „Bis dass

mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit" u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion, nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet. |

Schlussanmerkung. [218]

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir, dass es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. — Dieses veranlasst noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniss in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Dass das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muss er stehen, dass sein Bekenntniss oder Geständniss wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewusst. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniss in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewusst zu sein, so lügt er, weil er etwas | Anders [219] vorgiebt, als wessen er sich bewusst ist. — Die Bemerkung, dass es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, dass die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu

sei; so wenig findet man, dass sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmässig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urtheilt; aber in dem Bewusstsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloss vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloss sagt, dass ich den Gegenstand so beurtheile. |

[220] In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige also, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewusst sei;*) der lügt|

*) Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen, der Eid *(tortura spiritualis)*, wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht bloss für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blosse Idee von ihr schon für sich die grösste Achtung einflössen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit (weil sie nach und

nicht bloss die ungereimteste Lüge (vor einem Herzens- [221]
kündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren innern vereinbart werden), wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählich eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des ge|meinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indess diese [222]

nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt) auch äussere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte), dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äusserlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: dass, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äusseren Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; dass es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniss abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniss ebenso wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest Du Dir wohl, bei Allem, was Dir theuer und heilig ist, Dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, dass sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprinzipien mit denen der theoretischen Naturkenntniss in einem System möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über Alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon Dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv), zur Last fällt.

öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicherweise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird, mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blosse Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erlässt), das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung | gründe, die wir einem
[223] solchen Gegenstande widmen; es müsste denn sein, dass die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrigen Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben), kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um derentwillen er sie für die erste Begegnung qualifizirt zu sein urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objektiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite|
[224] Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der

Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eignen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses sein, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn De Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann Gemüther zu verderben, in | Gebirgen, von den schweizerischen an [225] bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss)! — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne im Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

Königsberg. I. KANT.

Das

Ende aller Dinge

1794

Berlinische Monatsschrift von Biester, Berlin, 1794, Juni, p. 495—522 (Hartenstein [1] VI S. 391—408. [2] VI S. 357—372. Rosenkranz VII, 1, S. 409—427).

Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache [495]
üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Grösse betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse *(duratio Noumenon)* | gemeint sein, [496]
von der wir uns freilich keinen (als bloss negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist („Ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke lässt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest." Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden *(nequeunt expleri corda tuendo.* Virgil*)). Er ist furchtbar-erhaben; zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muss er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniss-Erweiterung betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), sowie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stossen wir auf das Ende aller Dinge als Zeitwesen und Gegenstände möglicher Er-| fahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung [497]
der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben

*) Sie können sich an dem Anblick nicht satt sehen. (A. d H.)

dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also (und deren Zustand) keiner andern als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag mit dem, was er enthält, das Erzeugniss des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird, so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beschliesst) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit; denn es geschieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, Gehöriges), nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des
[498] Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil | ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, sowie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten; so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein, sondern es würden noch verschiedne andre auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlasst wird, der letztere auch allein auf das Uebersinnliche (welches nur am Moralischen verständlich ist), dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann; so muss die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als eine Versinnlichung des letztern

sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden. |

Es ist aber anzumerken, dass es von den ältesten [499] Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büssungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere, das der Dualisten,*) welche einigen Auserwählten die Selig|keit, [500] allen Uebrigen aber die ewige Verdammniss zusprechen. Denn ein System, wornach Alle verdammt zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiss, den Mängeln derselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indess immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat (obgleich nicht, wie er Andere zu richten

*) Ein solches System war in der altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Prinzip, Ormuzd, und dem bösen, Ahriman gegründet. — Sonderbar ist es, dass die Sprache zweier, weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, dass in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip Godeman (welches Wort in dem Namen *Darius Godomannus* auch zu liegen scheint) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen. [Man s. Sonnerat's Reise, Buch 2 Kap. 2. B. (Anmerkung von Biester.)]

befugt ist), einen überwiegenden Grund in sich; denn so viel er sich kennt, lässt ihm die Vernunft keine andre Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem
[501] bisher | geführten Lebenswandel sein eignes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objektiv-gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es als blosses Vernunfturtheil bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andre so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche grössere Stärke seiner obern Kräfte (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen), überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von seinem wirklichen Charakter absonderte (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muss, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eignen Verdienst nicht zuschreiben kann); wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch seinem innern moralischen Werthe nach überall noch irgend einen Vorzug vor dem andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel sein dürfte, bei dieser ober-
[502] flächlichen Selbsterkenntniss, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst sowohl als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen? — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eignen Gewissens, d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weise urtheilen lässt: dass nämlich, welche Prinzipien unsers Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben

(sie seien die des Guten oder des Bösen), auch nach dem Tode fortfahren werden es zu sein; ohne dass wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen den mindesten Grund haben. Mithin müssten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder bösen Prinzips, für die Ewigkeit gewär|tigen; in welcher Rück- [503] sicht es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei. In praktischer Absicht wird also das anzunehmende System das dualistische sein müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und bloss spekulativer, den lVorzug verdiene; zumal da das unitarische zu sehr in greichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum ewarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts)? . . . Der Grund des Erstern scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäss sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen giebt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Ge|schlechts,*) [504]

*) Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karawanserai), wie jener Derwisch sie ansieht: wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst sein muss, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus: welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andre Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstossner Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem

die bis zur Hoffnungslosigkeit gross sei; welchem ein
[505] Ende und zwar ein schreckliches | Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem grössten Theil der Menschen nach) anständige Maassregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages (denn wo lässt es eine durch grosse Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der
[506] Reichen und dem all|gemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweise eilt in den Fortschritten des

---

Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak: wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluss nach ihrem Genuss sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein andrer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum," sie sodann dahinführte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

menschlichen Geschlechts die Kultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl: weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horaz'ens *poena, pede claudo*) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf) | dereinst überholen; und [507] so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjektiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluss auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier bloss mit Ideen zu thun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indess, obzwar für das spekulative Erkenntniss überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, | nachzu- [508] grübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen); — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Produkt unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge nach dem Verhältniss, das er zu unserm Erkenntniss-

vermögen hat, einzutheilen und die unter ihm stehenden zu klassificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche*) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts ver-
[509] stehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt und in drei Abtheilungen vorgestellt werden: wovon die erste soeben abgehandelt worden und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypse (X, 5. 6) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: dass hinfort keine Zeit mehr sein soll."

Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (v. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser stattfinden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können: weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt
[510] aus der | Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geschieht, dass der Augenblick, der

*) Natürlich (formaliter) heisst, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloss der physischen), nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Naturursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern sein soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, dass wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum, weil wir etwa von ihrer Grösse irgend einen bestimmbaren Begriff haben, — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt —; sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende statt hat, bloss ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Verändrungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn sie es mit dem Prinzip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich ebenso wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genugthun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unend|liche (in der Zeit) fortgehende Ver- [511]
ändrung, im beständigen Fortschreiten zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäss, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Verändrungen vom Guten zum Besseren unser moralischer Zustand der Gesinnung nach (der *homo Noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist") gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Dass aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Verändrung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekte stehend und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben,

wenn es anders Leben heissen mag, der Vernichtung
[512] gleich scheinen: weil es, um | sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muss; Denken aber ein Reflektiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1—6; XX, 15): wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuss annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl, als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel vergleichungsweise gegen den bessern, in den
[513] zu treten er in | Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem grössern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht statt finden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den

Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen an|strengen, [514] dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und andrer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maassregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegen zu handeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit | nennen könnte. Diese Sicherung [515] aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte"; wovon er aber niemals sich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln lassen, viel weniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, dass man wohl ausrufen kann: arme Sterbliche, bei Euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indess mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, dass das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht bloss den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus) sondern als Mitbürger Entwürfe machen und darin grösstentheils
[516] übereinkommen, welche auf | unverdächtige Art beweisen, dass ihnen um Wahrheit zu thun sei; und das Volk wohl auch im Ganzen (wenngleich noch nicht im kleinsten Detail) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auktorität gegründete Bedürfniss der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu sein, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiss bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss) genommenen Mitteln mit Gewissheit vorauszusehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: Schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muss es von nun an auf
[517] immer | bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse“ (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit und mit ihr das Ende aller Dinge schon jetzt eingetreten sein könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewusst, dass ich, wozu freilich keine grosse Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder grossem oder doch unternehmendem Geiste sein möchte; so sei es mir erlaubt, nicht sowohl was sie zu thun, sondern wogegen zu verstossen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht (wenn sie auch die beste wäre) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken. |

Das Christenthum hat, ausser der grössten Achtung, [518] welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst: nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet; ob man gleich ohne Liebe doch grosse Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht bloss auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objektiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Ge|bot der Pflicht, dass auf [519] diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auktorität (wäre es auch die göttliche) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben ver-

schwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, dass er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effekt erwartet, durch die
[520] es die Her|zen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten: denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müsste (denn: *lex est res surda et inexorabilis*, Livius) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht: welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkür des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheisst (z. B.
[521] „Seid fröhlich und getrost, es wird | Euch im Himmel Alles wohl vergolten werden"), so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen: denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Be-

weggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflössen; ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Also muss man jener Verheissung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern bloss nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist, es zu ertheilen: sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein oder durch andre Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang bei | dem öftern Wechsel der [522] Meinungen immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt[, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen]*).

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde), so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengesetzter Prinzipien) statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes), obzwar kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

Königsberg. I. KANT.

*) Die Worte in [ ] sind von TIEFTRUNK ergänzt.

Inhaltsangabe

Seite

I. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759. 1

II. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763. . . . 11

Vorrede 13

Erste Abtheilung. Worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes geliefert wird 19

1. Betracht. Vom Dasein überhaupt 19
2. Betracht. Von der inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt 27
3. Betracht. Von dem schlechterdings nothwendigen Dasein 32
4. Betracht. Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins GOttes 39

Zweite Abtheilung. Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist 45

1. Betracht. Worin aus der angenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein GOttes a posteriori geschlossen wird 45
2. Betracht. Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von GOtt in die moralische und unmoralische 53
3. Betracht. Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von GOtt vermittelst der Ordnung der Natur oder ohne dieselbe 57
4. Betracht Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur 62
5. Betracht. Von der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie . . 71
6. Betracht. Verbesserte Methode der Physikotheologie 80
7. Betracht. Kosmogonie 96
8. Betracht. Von der göttlichen Allgenugsamkeit 111

Dritte Abtheilung Worin dargethan wird, dass ausser dem angeführten Beweisgrund kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein GOttes möglich sei 116

III. Einige Bemerkungen zu Ludw. Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden 1786. 125

IV. Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. 1791. 133

V. Das Ende aller Dinge. 1794. 155

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Geist und Körper, Seele und Leib.

Von **Ludwig Busse,**
weiland Professor der Philosophie an der Universität Halle.

1903. X, 488 S. Preis M. 8.50, geb. M. 9.50.

Das Buch behandelt das Verhältnis des Psychischen zum Physischen in umfassender Weise. Nachdem der Materialismus kurz charakterisiert und widerlegt worden ist, erörtert Busse in eingehender Weise die Streitfrage: Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung? Die verschiedenen Formulierungen des parallelistischen Gedankens werden dargelegt, die Schwierigkeiten, welche ihn unmöglich machen, erörtert. Alsdann wird gezeigt, daß die Wechselwirkungslehre durch das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität nicht unmöglich gemacht wird, mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie aber sehr wohl vereinbar ist. — „Eine glänzende systematische Darstellung" urteilte die Allgemeine Zeitung.

Grundriß der Religionsphilosophie.

Von DDr. **A. Dorner,**
o. Professor der Theologie an der Universität in Königsberg.

1903. XVIII, 448 S. Preis M. 7.—, geb. M. 8.50.

Zu den hervorragendsten Erscheinungen der heutigen Religionswissenschaft gehört ohne Zweifel der Grundriß der Religionsphilosophie von Aug. Dorner.

Otto Pfleiderer in den Protestant. Monatsheften.

Dorners Buch steht im schärfsten Gegensatz zu der Anschauung, daß die Religion wissenschaftlich nur als Objekt der Psychologie u. Geschichte in Betracht komme. Die Religionsphilosophie ist nach ihm ein Zweig der Metaphysik und zwar der Metaphysik des Geistes, welche sich zu Ethik und Religionsphilosophie spezialisiert .... Alles was man an dem Buche etwa aussetzen mag, wird reichlich aufgewogen durch die unbekümmert um das wissenschaftliche Parteigetriebe ihren eigenen geraden Weg verfolgende Selbständigkeit des Denkens, welche auch dies neueste Werk Dorners auszeichnet und es in die Reihe der Bücher stellt, aus denen man wirklich etwas lernen kann.

Monatsschrift für höhere Schulen.

Encyklopädie der Philosophie.

Mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre.

Von DDr. **A. Dorner,**
o. Professor der Theologie an der Universität in Königsberg.

1910. 343 S. Preis in steifen Karton geheftet M. 6.—.

Inhalt: I. Phänomenologische Untersuchung. Kritische Sichtung. S. 5—42. Die Wahrnehmung und die Formen des empirischen Denkens. Der Aufbau der Wissenschaften. S. 42—115. Kategorienlehre S. 115—280. II. Die Aufgabe der Philosophie und ihre Teile. S. 284—334.

Die transzendentale und die psychologische Methode.

Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik.

Von Dr. **Max F. Scheler,**
Privatdozent der Philosophie an der Universität in München.

184 S. Preis M. 4.—.

Kein Theologe, der es mit seiner Wissenschaft ernst nimmt, darf diese geistvolle, lebendig geschriebene Abhandlung übersehen.

Theologischer Jahresbericht.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt.

Von Dr. **Hermann Leser,**
a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Erlangen.

1901. VI, 90 S. Preis M. 2.—.

Der Verfasser ist in die Schule Kants gegangen, insofern als er überall an dessen transzendentale Methode anknüpft. Er sucht aber das Werk Kants zu vertiefen und zu erweitern. Er sucht dies weniger durch eine wesentliche Abänderung der transzendentalen Methode selbst zu erreichen, sondern gleichsam nur durch eine Erweiterung des Arbeitsfeldes dieser Methode und durch eine Abänderung ihres Angriffspunktes . . . Die Schrift bildet eine wirklich lohnende Lektüre und kann zur Klärung der philosophischen Grundbegriffe nur beitragen.

Deutsche Literaturzeitung.

Das Problem der Theodicee

in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller.

Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft.

Von Dr. **Otto Lempp,**
Privatdozent an der Universität Kiel.

1910. VI, 432 S. Preis M. 9.—.

Eine sorgfältige, erschöpfende, streng wissenschaftliche und dabei doch gut lesbare Schrift, die über diese viel umstrittenen Gedankengänge Abschließendes bietet . . . Wer sich in den mannigfachen Gottesbeweisen und den Anschauungen über die Willensfreiheit zurechtfinden will, muß zu diesem Buche greifen. Man wird immer wieder staunend gewahr, welche Erkenntnisschätze in unserer klassischen Zeit des Idealismus oft noch so ungehoben liegen.

Pfarrer Traub in der Christlichen Freiheit.

Zur Wiedergeburt des Idealismus.

Von Dr. **Ferd. Jak. Schmidt,**
Direktor der Margaretenschule in Berlin.

1908. VIII, 325 S. Preis M. 6.—, geb. M. 7.—.

Aus dem Inhalt: Kapitalismus und Protestantismus. Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus. Der theologische Positivismus. Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Die Philosophie auf den höheren Schulen. Die Frauenbildung und das klassische Altertum.

Was F. J. Schmidt in diesen gesammelten philosophischen Studien zu sagen hat, geht uns alle von Herzen an. Der Gedankeninhalt ist so groß und wohlgeordnet, daß es ein Jammer wäre, einzelne Gedanken herauszubrechen und dem Leser zu zeigen. Eine zusammenfassende Darstellung wieder der Grundgedanken hieße sie herausnehmen aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem sie durch den glänzenden Stil plastisch hervortreten, gleichsam leben vor den Augen des Lesers . . . Ich bin durch diese gedankentiefen, großzügigen Ausführungen ein anderer geworden, fester in meiner wissenschaftlichen Erkenntnis, die neue Gestalt und Tiefe gewonnen hat, freier und sicherer in meinem religiösen Leben, froher in meinem Pfarrerberuf, stolzer als Protestant und deutscher Bürger.

Protestantenblatt.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Der Skeptizismus in der Philosophie.

Ein historisch-kritischer Versuch.

Von Dr. **Raoul Richter,**

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Zwei Bände. 1904 und 1908. 388 und 590 S.

Preis geh. M. 14.50, geb. M. 17.50.

Das gehaltreiche Werk kann allen zur Lektüre empfohlen werden, die an dem einseitigen Vorurteil von der Unfruchtbarkeit und Wissenschaftsfeindlichkeit eines begründeten Skeptizismus und seiner Verwechselung mit einem nihilistischen Agnostizismus noch festhalten. Ganz besonders aber kann es dem Dogmatismus aller Schattierungen als „heilsames Zuchtmittel im Dienste der Wahrheit" ans Herz gelegt werden: zum Heil der Philosophie als der systematische Versuch einer wissenschaftlichen Begründung unserer Wertschätzungen.

Archiv für die gesamte Psychologie.

Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk.

Von Dr. **Raoul Richter,**

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

2., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. 1909. VIII, 356 S.

Preis M. 4.80, geb. M. 6.—.

Das Buch erhält seinen spezifischen Charakter durch das von vornherein klar formulierte und konsequent durchgeführte Programm: Nietzsche im strengsten Sinne des Worts philosophiegeschichtlich zu behandeln, also im Gegensatz zu allen kulturgeschichtlichen, psychologischen und pathographischen Darstellungen zum Verständnis des logischen Gedankengehalts seiner Lehre zu führen, die von ihm aufgeworfenen Probleme auf die Richtigkeit der Fragestellung, die von ihm gegebenen Lösungen auf ihre innere Möglichkeit hin zu prüfen, kurz: Nietzsches Denken als ein philosophisches Bemühen um philosophische Probleme ernst zu nehmen. Daß ein solches Buch in unserer Literatur über Nietzsche — man darf sagen eine Notwendigkeit ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

Archiv für Psychologie.

Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra.

Erklärt und gewürdigt

von Oberlehrer **Hans Weichelt.**

1910. VIII, 319 S. Preis M. 5.—, geb. M. 6.20.

Dies Buch, edel in Sprache und Gedankenbildung, inhaltlich ebenso ausgezeichnet wie in der Form, von außerordentlicher Sachkenntnis und Belesenheit zeugend, wird sich seinen Platz in der ernst zu nehmenden Nietzsche-Literatur erobern. *Neues Sächsisches Kirchenblatt.*

Wir besitzen schon mehrere Kommentare zum „Zarathustra", aber keinen, den man weiteren Kreisen mit so gutem Gewissen empfehlen kann, wie den unlängst erschienenen von Hans Weichelt. Er gehört zu dem Besten, was über Nietzsche geschrieben worden ist, und zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß ihn ein Mann geliefert hat, der Nietzsche versteht und verehrt und ihn doch nicht adoriert, sondern freimütig und herzhaft kritisiert. . . . Aller Pedanterie abgeneigt, erweist sich Weichelt als selbständiger und geschmackvoller Interpret, der feinfühlig nachzuempfinden, geschickt zu reproduzieren und prägnant zu formulieren vermag. *Berliner Tageblatt.*

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Die Religion.

Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte.

Von **C. Schaarschmidt,**

weiland o. Professor an der Universität Bonn.

1907. VIII, 253 S. Preis M. 4.40, geb. M. 5.40.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, eine Einführung in die Entwicklungsgeschichte der Religion zu schreiben, und man wird ihm nach der Lektüre des fließend und geistvoll geschriebenen Buches bestätigen, daß er dieser Aufgabe gerecht geworden ist. Man fühlt stets, daß hinter den Zeilen eine frische, von warmem Enthusiasmus getragene Persönlichkeit steht, die nach Klarheit über die tiefsten Probleme der Menschheit gestrebt hat und nun für das Ergebnis ihres Forschens und Denkens in Wort und Schrift eintreten will.

Jahresberichte der Geschichtswissenschaft.

Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.

Von Dr. **Rudolf Eucken,**

o. Professor der Philosophie an der Universität zu Jena.

1903. IV, 242 S. Preis M. 4.20, geb. M. 5.20.

Diese dankenswerte Sammlung philosophischer Aufsätze von Eucken verdient eine besondere Würdigung, da sie als Einführung in seine eigenartige Lebensanschauung wohl dienen und gleichsam rückwirkend eine Art Präludium für seine bereits erschienenen größeren Werke abgeben kann. . . . Die Vornehmheit und der Reichtum der Diktion braucht bei Aufsätzen aus der Feder Euckens nicht erst hervorgehoben zu werden; daß eine gewisse persönliche Wärme hier mehr zur Geltung kommt als in den größeren systematischen Arbeiten, gibt dem Ganzen etwas Intimes, dem wir unser Entgegenkommen nicht versagen können.

Archiv für Psychologie.

Wenn irgend Gelegenheitsschriften die Probe der Sammlung und Ausgabe in Buchform glänzend bestehen, so sind es die Euckens. Sie reichen auf dem Gebiete der Philosophie nahe an das heran, was die wundervollen Aufsätze Treitschkes uns auf historischem, die Michael Bernays' auf literarhistorischem Gebiet geben.

Deutsche Literatur-Zeitung.

Platos Ideenlehre.

Eine Einführung in den Idealismus.

Von Dr. **Paul Natorp,**

o. Professor der Philosophie an der Universität in Marburg.

1903. VIII, 474 S. Preis geb. M. 8.70.

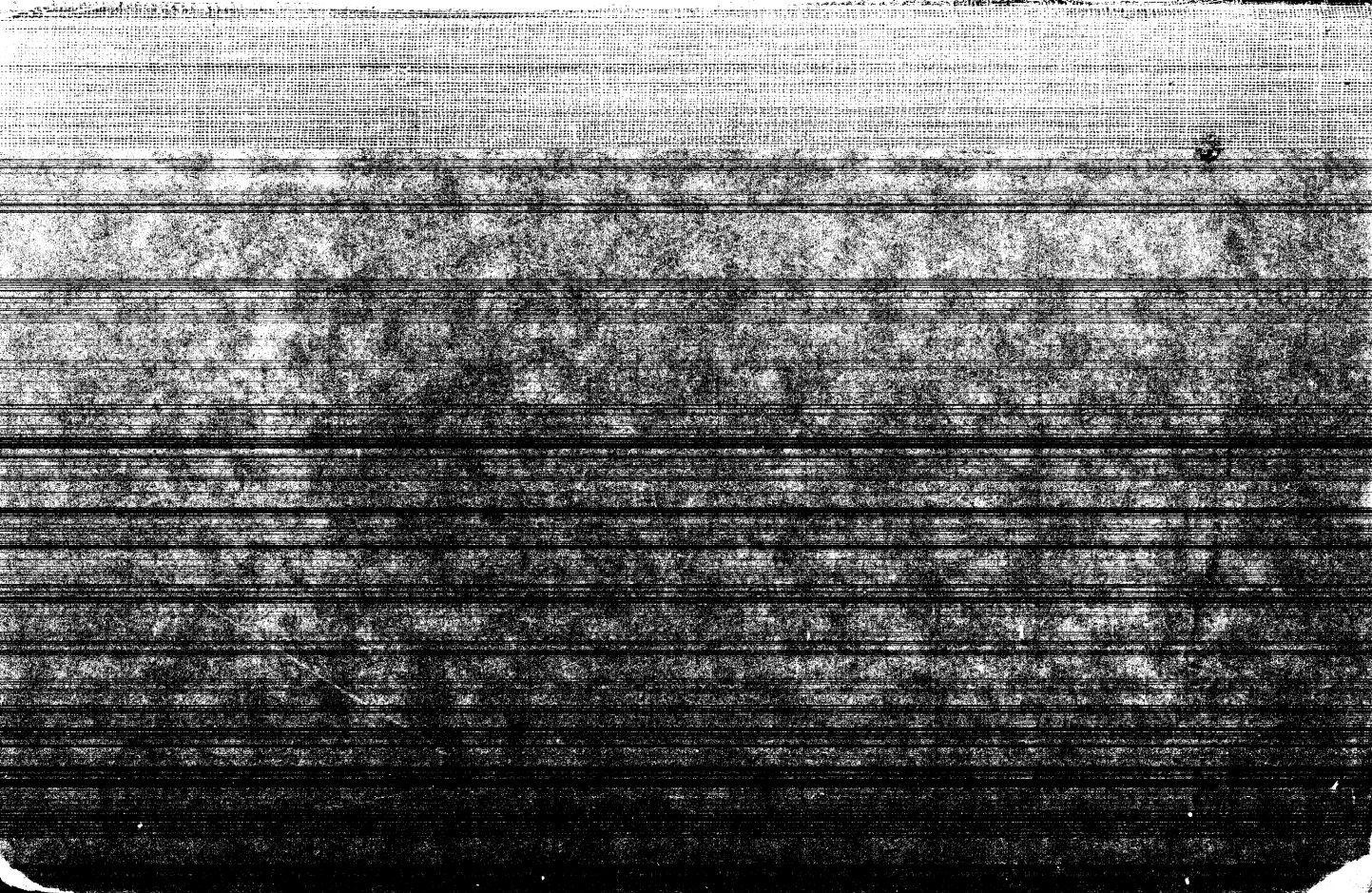
Ein Werk, das in den hellsten Vordergrund philosophischen Interesses gehört, eins der bedeutsamsten der Philosophiegeschichte überhaupt, wie in den letzten Jahrzehnten nur sehr, sehr wenige erschienen sind von ähnlich zentralem Interesse, ähnlicher wissenschaftlicher Intensität, Energie und Kühnheit! Eine völlige Neuauffassung Platos! Ein kraftvolles Werk aus einem Guß und eigener Kraft! . . . In Summa: Dies Werk zieht an dem früheren Plato eine neue Seite hervor und stellt den späteren Plato (vom Parmenides an) zum ersten Male ins volle, helle, rechte Licht; aber wie in der Renaissance führt hier der historische Kampf für Plato gegen Aristoteles in heute nötigster tiefster Selbstbesinnung zur Lebensfrage der Philosophie, der Wissenschaft, der Erziehung. Soll die Wissenschaft mit dem Realismus noch mehr herabsinken zur Beschreibung und nicht wieder Methode werden? So verstehe ich's. In diesem Sinne ist dies Buch eine Erziehung zum Idealismus. In diesem Sinne hat es Plato im Innersten verstanden.

Karl Joël in der „Deutschen Literaturzeitung".

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
GRADUATE LIBRARY

DATE DUE

JUN 18 1973
MAY 19 1973
AUG 1996
MAY 02 1997

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01908 2752

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD